

طارق البشرى



بين الإسلام والعروبة

القسم الثانى



تطلب جميع منشوراتنا من :

دار القلم الكويت

شارع السور - عمارة السور - مجاز وندرة الخارجية القديمة
ص.ب. : ٢٠١٤٦ - ت. : ٢٩٥٧٤٠٧ / ٢٩٥٨٤٧٨

دار القلم دبي

طريق النفت - نهاية الصيغ - راس الخيمة
ص.ب. : ١١٨١٧ - ت. : ٤٣٣٨٨٦

المستشار طارق البشري

بين الله والعمروية

(٢)



حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

دار القلم للنشر والتوزيع

شارع السور - عمارة السور - الطابق الأول
مناقب: ٢٤٥٧٤.٧ - ٢٤٥٨٤.٨ - برقياً توزيعاً
ص.ب ٢٠١٤٦ الصفاة 13062 الكويت



بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي^(٥)

(٥) بحث نشر ضمن مجموعة أبحاث نشرت في كتاب « الشعب الواحد والوطن الواحد » ، دراسة في « أصول الوحدة الوطنية » . ونشر ضمن الفصل الأخير بعنوان « ماذا بعد » في كتاب « المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية » لطارق البشري . وقد نشر هذا الكتاب في مصر ثم في بيروت في عامي ١٩٨١ ، ١٩٨٢ .

مقدمة :

إن ثمة تيارين للجامعة السياسية في مصر ، تيار ديني يؤكد على الجامعة الإسلامية كجامع سياسى يضم المسلمين كافة في مصر والعالم ، وتيار قومي يؤكد على اللغة والاتصال التاريخي والجغرافي - أى صلة الزمان والمكان - كجامع قومي يضم المصريين كافة في جماعة سياسية واحدة ، وإن اختلفت أديانهم . وإن الجامعة القومية التي نبتت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني ، قد آلت في منتصف القرن الحالي إلى أن تكون تيارا عربيا . ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية .

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين . وهو يتجلى بقدر ما لا تتطابق الدائرتان اللتان ترسماهما كلتا الجامعتين . على أن ما يمكن أن تضيق به فجوة الخلاف ، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا ، ومن شأنهما أن تلتقيا على أرض فلسطين . بالنظر إلى الموقف العقائدي المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهيانية في فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين) ، وبالنظر إلى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار . ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين . إن الوطنية المصرية قد استوعبت في حركة الوحدة العربية ما دامت

مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار ، وإن الحركة الدينية السياسية رغم مجافاتها لمبدأ القومية ، قد وجهت جل سهامها إلى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة في مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها ، ولم تشتبك في عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين .

وما يتعين طرحه للجدل ، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية إزاء الأخرى ، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى . وإن جدلا من هذا النوع ، يكفيه الآن أن يبدأ والا ينتهى نهاية مبتسرة ، مع توقع الا يصل إلى نتائج المرجوة مرة واحدة . فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلمها الكثيف على الجميع وتراكت آثارها عليهما معا . وخطر ما ترتب على ذلك ، شيوع روح الغربة بين الفريقين ، فصارا شبه جماعتين منفصلتين ، لا يتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة ، ولا يتتبع أى منهما ما يطرأ على فكر الآخر ، هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق إلى صاحبه ، وبها يصير كل منهما فى مثل الجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه . ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته .

وغاية هذا الموضوع أن يثير الجدل والحوار بين التيارين الإسلامى والقومى ، وحسبه الحديث عن أمور ثلاثة يراها أهم عناصر هذا الموضوع ، الأول يتعلق بالموقف الفكرى لهذين التيارين بالنسبة للجامعة السياسية ، والثانى يتعلق بمبدأ المواطنة ونظرة التيار الإسلامى

إلى غير المسلمين من المواطنين مع إثارة الحوار حول الجوانب التطبيقية التي تحدد هذه النظرة ، والثالث يتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

وما يرد هنا من كتابات الكتاب لم يقصد به الحضر ولا الإحاطة بالاتجاهات المختلفة ، وإنما عنى بذكر الشواهد لبيان أوجه التمايز والتقارب فى الأمور المختلف عليها .

١- المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى ، فإن أبا الأعلى المودودي ، الكاتب الباكستاني ذا النفوذ الفكري الكبير لدى التيار الديني السياسي في مصر وخارجها ، يوجه سهام نقده الحادة إلى الجامعة القومية . يقول أنه لا يكاد ينشأ الشعور بالقومية لدى قوم ، إلا وهم يصطبغون بصبغة العصبية» ، ويخصي أساساً ستاً تقوم عليها القومية ، وهي وحدة النسل ، وحدة المولد والمنشأ وحدة اللغة ، وحدة الجنس ، وحدة المصالح الاقتصادية ، وحدة نظام الحكم ، « إن هذه القوميات هي التي جرت بلاء عظيما على الإنسانية ، ووزعت العالم الإنساني إلى مئات وآلاف من الأجزاء .. إن القوميات التي تقوم على هذه الأسس ، لا سبيل إلى التوفيق بينها بأى حال من الأحوال ، وهي على الدوام متحاربة بينها لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية ، وتحاول كل منها أن تقضي على غيرها .. » ، « من المقتضى الفطري لمثل هذه القومية أن تنشئ العصبية الاهلية في الإنسان ، فكل أمة في الأرض تريد اجثاث أمة غيرها ومعاداتها والنفرة منها ، لا لشيء إلا لأنها أمة غيرها » (١) .

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو ، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي . وإن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي

مثلا في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية ، وكذلك اليهودية العالمية
مثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها . وإن الاستعمار استعان
في الدولة العثمانية بيهود الدوغمة الذين روجوا للنزعة الطورانية في
تركيا ، وبنصاري الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية في بلاد
الشام والعرب ، فلما ظهرت النزعتان أقتل المسلمون^(٢) .

ولكن الدكتور القرظاوى لا يقصد بهذه القومية التي يرفضها
حب الإنسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمودا دينيا، إنما يقصد
«أن يصبح ولأء المسلم لرقعة معينة من الأرض أو الجنس وعنصر خاص
من الناس ، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية العنصرية ، وبعبارة
أخرى الوطنية والقومية ، على الرابطة الدينية الإسلامية»^(٣) .

وإن كان لنبوء فكرة القومية في الغرب ظروفه ومبرراته « أما نحن
فمجتمعنا مفتوح ، مجتمع عقائدى أيديولوجى ، لا إقليمى وطنى ،
ولا عنصرى قومى ، بل يعتبر المؤمنين أخوة»^(٤) .

على أنه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الإسلامى ،
يقرب القرظاوى من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحه ، فينقل
عن الشيخ حسن البنا « بدأنا بالجامعة العربية ، وهى وإن كانت لم
تستقر بعد الاستقرار الكامل ، إلا أنها نواة طيبة مباركة على كل
حال ، فعلينا أن ندعمها ونقويها ، وعلينا بعد ذلك أن نوسع الدائرة
حتى تتحقق رابطة شعوب الإسلام ، عربية وغير عربية . فتكون نواة
لهيئة الأمم الإسلامية بأذن الله»^(٥) .

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الإسلامية والوحدة الإسلامية ، فهو يقرر « كان يمكن أن يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والأرض ، إلى جانب الأفكار والعواطف والنظم والتقاليد إلى حد بعيد .. بل المفروض فى العروبة خاصة ، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الإسلام ، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة ، وخلد ذكرها فى العالمين »^(٦) .

ثم يذكر فى سياق آخر « إن ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه ، فالإسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم .. إن مكان العرب فى الجسم الإسلامى مكان الرأس أو القلب » . وهو إذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية ، وإثارة النعرات الوطنية الإقليمية ، يذكر « وكما يعاب على دعوة الوطنية الإقليمية فى بلاد العرب ، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الأوطان والشعوب العربية جمعاء ، يغلب على دعاة القومية العربية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة ، فى مقابلة الدائرة الإسلامية المفتوحة ، فخسروا بذلك ولاء وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية » ، وذكر أن من شأن التفتت إثارة النعرات الإقليمية فيقال أن آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين وهكذا^(٧)

ويذكر الشيخ محمد الغزالي في سنة ١٩٥٠ ، « وكانت النزعة القومية المحضة أهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر الزاوية في إقامة الدولة الحديثة .. وإنك لترى وتسمع زعماء تركيا وإيران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس .. يخطبون في هذه الضلالة العمياء ، فإذا بكل دويلة مسلمة يضئها السعى وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة ، ثم لا تظفر من ذلك بشيء كامل ولم نستفد من بركات النزعة القومية إلا خسران الوحدة الإسلامية وتمكين الاستعمار الصليبي ثم الصهيوني أخيرا من أكل حقوقنا وذوس حرماتنا .. إن كل تركية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية ، إنما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها ، لا على حساب فقد الحكم الإسلامي وحده » ، وذكر أن العرب كانوا يعيشون باسم الإسلام كراما في بلادهم ، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الأتراك مع الإنجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للإنجليز وللإهود »^(٨) .

وهو يعيب على الفكرة الوطنية أنها تفرض على الأديان وصايتها المشتركة « ... وتسخيرها على حد سواء في تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الأمن العام .. أما أن ينظر مثلا إلى الإسلام على أنه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الأوطان والأجناس ، فهذا امتداد خطر » ، وإذا كان حب الوطن غريزة ، فإن الدين لا يباع بملك الشرق والغرب^(٩) . ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل في الكتاب نفسه « هنا سؤال لا بد من إيراده حينما تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل

يستطيع الإسلام أن يعيش في ظلال حكم قومي ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الإسلام نفسه . عرفنا مثلاً أن الإسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ، ومن الناحية السياسية يحرم الأثرة والاستبداد ، ومن الناحية النفسية يحرم الإلحاد والفساد ، ويوجب مثلاً أن يكون رجاله - ولاية ورعية - مقيمين للصلاة واقفين عند حنود الله .

« فإذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها ، فإن الإسلام يعيش في كنف هذا الحكم ويطمئن إليه ولا يكثر بهذا العنوان الذى اتسم به ، عنوان الحكم القومى .. أما إذا كان هذا الحكم القومى المنشود لا يبالى باتجاهات الإسلام الاقتصادية والسياسية ، ولا يكثر لتعاليمه الخلقية والاجتماعية ، ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية ، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين » ، ثم يعقب أن الدستور المصرى القائم يعين إعانة تامة على تكوين حكومة إسلامية رشيدة .. (١٠) .

وللمشيخ الغزالي كتاب آخر أصدره في الستينات ، خص فيه بهجومه ، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ، ولكن أولئك الداعين إلى العروبة المفرغة من الإسلام ، يقول « أى عروبة تبقى بعد انتزاع الإسلام منها » « إن الإسلام هو الذى صنع الأمة العربية جسماً وروحاً ، لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا في جاهلية طامسة .. » وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المعنوى سد مسده بدليل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على

التراث الروحي والمادى كله ، وهم يفعلون بقصد تعطيل الإسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية ، بعد أن تفرغ منه نفوس الأفراد وصفوف الأمة ، وبقصد تعويقه أن يكون رباطا عاما فعالا بين أبنائه في المشرق والمغرب . ويقول أنه إذا قيل أن الجامعة العربية بغير الإسلام تجمع بين العرب مختلفى الأديان ، فهي بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل - إن لم يزد - بمراعاة الأقليات غير العربية في الوطن العربي كالأكراد والبربر ، ممن يزيدون عددا عن الأقليات الدينية^(١١) .

ويذكر أن العروبة اقترنت بالإسلام من أمد بعيد في حضارة واحدة وتاريخ مشترك ، والعروبة في نظر الإسلام ليست تعصبا جنسيا للدم ولا لون ، إنما هي حسبا ورد بالحديث الشريف « ليست بأحدكم من أب ولا أم . وإنما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى » . ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها إلا العرب^(١٢) .

يبدو مما سبق أنه إن كان الدكتور القرضاوى والشيخ الغزالي يلتقيان مع أى الأعلى في النظر العام إلى القومية ، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه في تطبيق هذا النظر على الواقع الحال ، في الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين ، وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء . وهو يصدر في ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية ، إذ كانت الجامعة الدينية لديه في باكستان تجربة انفصال وانسلاخ ، وإذ كانت الرابطة الإسلامية لديه لا تنمو إلا على حساب الجامعة القومية الهندية .

فكان تحقيق الانتفاء الإسلامى لا يتم لديه إلا بنفى الهندية كانتها
سياسى . لذلك جاء رفضه القومية رفضا باتا وحاسما . والجاء هذا
الرفض إلى أن يضع فى النزعة القومية كل نقيصة ، ووضع لها من
الأسس ما يحيلها إلى محض عصبية عنصرية ، رغم أن الجامعة القومية
فى مفهوم دعائها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية ،
إنما تستند إلى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزمانى والمكانى ، بما
يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها ويتعد بها عن دعاوى العداء
والبغضاء .

أما « الجانب المصرى » فقد صبر فى نقده للقومية عما عايش هو .
أيضا من تجارب تاريخية ، وجاء اختلافه مع أبى الأعلى مثلا لاختلاف
التطبيق - مع الالتقاء فى النظر العام - باختلاف الزمان والمكان .

ويظهر مما سبق عرضه ، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحكم
وفقا لما تقضى إليه من تفكيك أو توحيد ، وهو يرفض كلا من
الجامعتين التطورانية والعربية عندما نمنا على حساب الرابطة الإسلامية
فى القرن الماضى . ثم يقبلها متحفظا الآن لما تقضى إليه مستقبلا من
تجميع الوحدات الإقليمية المبعثرة ، يقبلها كخطوة لا بأس بها فى
طريق الجامعة الإسلامية الأشمل ، فتصبح العروبة بمثل الرأس أو القلب
لهذه الجامعة ، فثم شواهد فى الصياغات الفكرية لكل من الغزالي
والقبرضاوى ، تفصح عن أنه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ،
ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة ، فهى يمكن أن يقبلها الفكر
الدينى السياسى الآن ، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر فى دويلات

صغيرة، ومحسبانها خطوة في طريق الجامعة الأعم ، وبمراعاة الآصرة
القوية بين الإسلام والعروبة .

ويضيف الشيخ الغزالي في واحدة من صياغاته السابقة أنه لا
جناح على الحكم القومى إن مكن للنظام الإسلامى أن يعيش في
ظلاله .. ويصدر القرضاوى في تفضيله الرابطة الإسلامية عن مفهوم
جهادى ، عندما يورد قول ابن عابدين في حاشيته « إن الجهاد فرض
عين إن هم العدو على بلد مسلم ، وذلك على من يقرب من العدو
أولا ، فإن عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم .. مسلمة سبيت
بالمشرق ، وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر .. فيجب على
المسلمين فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم » (١٣) .

وفي مقابل هذا التقبل للعروبة ، فلا يظهر - فيما يبدو - من
الجهة الأخرى لدى القوميين ، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة
الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء الغزاة . والقوميون
فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ،
ينشدون نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف
متضامنة في مواجهة أطماع القوى الكبرى ، سواء الاقتصادية
أو السياسية ، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك ، والمسلمون في
العالم يجتمعون في دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار
الطامح للتحرر .

ولا يوجد وجه لرأى ينكر الإسلام كجامع لهذه الشعوب والأمم
في مواجهة الأطماع الدولية ، أو يضمن على هذه الشعوب أن تتقارب

وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولي والاستغلال الاستعماري ، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة في العالم . ولا يثور في هذا الشأن إلا أمر يتعلق بالشكل التنظيمي لهذه الجامعة ، أهى دولة واحدة تمتد من أندونيسيا إلى نيجيريا ، أم دول تجمعها أواصر التضامن العام ، أم أشكال تتخلل هذين الطرفين . وإن الإشارة إلى رابطة الإسلام بحسبانها « هيئة أم إسلامية » كما ورد في حديث الشيخ البنا . يشير إلى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الإسلامية .

وعلى أية حال فإن الخلاف حول هذه المسألة أدخل في تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية ، فلا يدور حول رفض مطلق وإيجاب جازم . هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان . ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتملة ، فهو مجال مستمر للحوار والجدل ، الذى لا يفسد إمكانات اللقاء والاشتراك . وكلا الرابطين القومية والدينية ، تنطلق من رفض التفتت ، وتستهدف التجميع . وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة ، وتدعو للوئام والسلام مع الأمم الضعيفة . وبهذا المنهج فلا وجه لما يعيه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وأفريقيا للأفريقيين ونحو ذلك ، ما دامت تلك الشعارات ترفع ، لا لإثارة النعرة الإقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض ، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة أخرى ، فإن التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت الفكرة القومية ، باعتبارها ظهرت على أيدى « يهود الدونمة ونصارى الشام » ، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك ، والنزعة العربية بين العرب ، اهدارا للجامعة الإسلامية وتفتيتها لها . ويمكن أن يضاف إلى هذا القول عن مصر ، أن كان للإحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة « المصرية » ، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتتفرد بها بريطانيا ، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر . على أنه أيا ما كان أمر هذه الأسباب الخاصة ، فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الإسلامية ، كانت هى ما أفضى لئمو الحركات القومية ، لأنها كانت تستر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى .

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الإسلامية العام . ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع .

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على ، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين فى صفوفها ، وأرتجت بابها من دون اقحاح المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم ، وانفجر الوضع كله فى ثورة العربيين .

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة ، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم ، لم يحظ العرب بما يطمحون إليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة ، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتككيل مشهورة . ولا ىرد ذلك فقط إلى طورانية رجال الاتحاد والترقى ، ما دامت تظهر له جنور فى السياسة السابقة عليهم . فلم تكن نوعية الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى ، ولكنها تضمنت نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة .

وىكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى فى مذكراته التى املاها بعد خلعه من العرش ، ويهاجم المعارضة الدستورية فى دولته فىقول « قلت وسأقول ، شرحت وسأشرح ، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أما شتى ، والمشروطية (الدستور) فى دولة كهذه موت للعنصر الأصى فى البلاد . هل فى البرلمان الإنجليزى نائب هندى واحد ، أو افريقى أو مصرى ؟ وهل فى البرلمان الفرنسى نائب جزائرى واحد ؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبغار والصرب والعرب فى البرلمان العثمانى . لا ، لا أستطيع أن أقضى على رأس الوطن الذى تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته » .

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركى المثقف أن يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستورى فى بلاد تتمتع بوحدة قومية ، وبين تعذر هذا الحكم فى الدول التى لا تتمتع بوحدة قومية » (١٤) .

وبهذا يظهر أن القائمين بالدولة العثمانية لم يروها فى صميمها دولة الرابطة

الوثقى لشعوب الإسلام ، إنما رأوها تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى . ورفضها « للمشروطة » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان فى المحافظة على سلطته الفردية ، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة فى يد هذا العنصر الغالب . وينظر السلطان التركى إلى العرب متمثلا نظرة ملك الإنجليز إلى الهنود ، ولا يفرق بين عربى مسلم وبين رومى مسيحى من أتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الإسلامية .

والأمر الثانى الذى مكن من ظهور الحركات القومية ، هو أن الرابطة الإسلامية متمثلة فى الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر ، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربى والتصدى له . بل لقد صارت حجر عثرة فى سبيل ازدهار حركة تحرر وطنى إسلامى ، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى . وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعمارى الغربى إلى العالم الإسلامى والغربى ، هو الدولة العثمانية ذاتها . والامتيازات الأجنبية مثل فذ على ذلك . ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الإنجليز مصر . بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابى زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطانى ، ومن قبل ذلك خلع الخديو إسماعيل بنصيحة من الإنجليز والفرنسيين ، وأحل محله الخديوى توفيق الذى استدعى الإنجليز لمصر . وتسرب الاستعمار الغربى فى سائر أنحاء الدولة العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطته . ومن هنا نمت الحركات القومية إعدادا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية مأتى الحركات القومية ، أما من ناحية منبت فكرة القومية العربية ، فإن مطالعة التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان ثمة تميز عربى تجاه الأعاجم ، وبصرف النظر عن هذا الجانب ، ومع التسليم بأن الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب ، فقد صيغ المفهوم القومى فى الواقع العربى صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيشة ، فبنى على أساس من اللغة وهى عربية ومن صلات الزمان والمكان وهى على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخى والجغرافى وتكويننا النفسى . واتفق لهذه الصياغة التطبيقية أن كانت اللغة هى لغة القرآن وأن كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الإسلامية . والنبت بهذا أصيل غير وافد . والبناء قام على أرض البيئة وصيغ من مادتها .

أما من حيث وظيفة الفكرة القومية ، فإن واحدة من أهم الوظائف التى استدعت قيامها ، أن تكون وعاء لحركة التحرير الوطنى ضد الغزاة والمستعمرين ، وذلك فى وقت لم تستطع فيه الرابطة الإسلامية ممثلة فى الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور ، ولا أمكن قيام رابطة إسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به ، على ما كان يأمل أمثال الأفغانى والكواكبي بمناهج متنوعة . وإن فكرة الوطنية المصرية الضيقة ، فى بدايات هذا القرن ، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطانى رغم انحصارها غير المنكور .

وإذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تأت بنتائج حاسمة تماما ، فلا شبهة فى أنها فى ظروف صعبة ، قفزت بالمجتمع المصرى قفزات إلى الأمام ،

وقفزت بالاستعمار البريطاني قفزات إلى الورا . وتم ذلك في ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل . ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد ، إنه إذا كانت سياسة الاحتلال البريطاني سمحت بنمو الحركة المصرية في أوائل هذا القرن تشجيعا للانسلاخ المصري عن الدولة العثمانية ، فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة وجرده من سلاحه الأثير في إثارة التفرقة الطائفية .

وإذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من أشكال التجميع العربي في بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة ، فما لبثت الحركة العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتؤرق مضجعة من الخليج إلى المحيط ، سواء كان استعمارا بريطانيا أم فرنسا أم أمريكا . وإذا كانت استهوتها الفكرة الإسلامية لضرب الحركة العربية ، فهي تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله . ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقي غير مصطنع ، وكلها أوصاف تصدق على كائن حي مكافح . إن ذلك لا يعني أن كلاً من هذه الجامعات متشابه مترادف ، إنما الحديث يجري هنا في سياق الوظيفة ، ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأي من هذه الكيانات . إن الأمر في صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه ، بتقدير مدى ملائمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة ، التي لم تلبث أن تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار . ولذلك فإن التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأية حركة في ظروف ملموسة ، لا ينبغي أن تضل عن مسارها التاريخي اللاحق وما أدته من وظيفة ،

أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتغاة في ظروف مغايرة .
 إن الإقرار بقيام القومية العربية ، وجد طريقه إلى بعض من دعاة
 الفكرة الإسلامية، فيذكر حسن عسماوى أن القومية رابطة أوجدتها
 وحدة المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين
 يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون إيمانا واحدا ، و « القومية العربية بهذا
 المعنى لا تعنى تعصبا لجنس ، بل هى إقرار بواقع أهل المنطقة » ،
 وإن بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كأصل لهما لا تنقض
 من واقع عروبتهما شيئا . ويذكر أنه من الطبيعي أن تدعو القومية
 العربية إلى التوحدة العربية ، ولكن هذه الوحدة ليست غاية « إنما هى
 اطار لفكر وتراث ، إنها وعاء وعاء يمكن أن يحتوى تقليدا للرجل
 الأبيض ، أو استقلالا فكريا يستند إلى طبيعة أبناء المنطقة وتراثهم ..
 إن الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكرهم
 وتراثهم ليست إلا وحدة الحيرة والضياغ أمام تحديات الماضى
 والحاضر والمستقبل »^(١٥) .

ويخص حسن دوح بإشارته، المائة وخمسين مليون من العرب الذين
 يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسى إلى الخليج العربى ، ويذكر
 « لم يستطع بعض زعماء الأتراك أن يبددوا حضارة العرب على الرغم
 من أسلوب التريك الذى مارسوه قرونا طويلة » ، « إن المستعمرين
 كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية فى منطقتنا تكون قاعدتها
 الجنس ، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الأتراك منافسيهم
 بمكنسة العروبة . ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة ،
 فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى . لقتل النزعة العربية

السليمة» ، وذلك بإثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد والتشكيك في عروبة مصر وغير ذلك . ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته « الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك » ، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الإسلامية ، إلا أن عناصر أخرى كثيرة اشتركت في صنع عروبة هذه المنطقة » (١٦) .

ويفرد حسن دوح فصلا للدين كأساس للوحدة العربية ، باعتباره أساسا قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا ، لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ، ثم يقول « وإلى جانب ما ذكرت فأننى لا أستطيع أن أنكر واقعا حيا وملموسا ، فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون أرض العرب من المحيط إلى الخليج ، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالإسلام ، والآخرون بالمسيحية . ولا أعنى أن هناك ثمة انقساماً أو خلافاً بينهما ، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين أقوى الروابط وامتتها ، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما ... ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن مسلمي ومسيحي الشرق يفهمون أكثر من غيرهم تعاليم دينهم .. أما الغربيون فقد أعماهم الطمع وحب الاستعمار » .

فالدين أساس من أسس القومية العربية باعتبار خصوبة أرض العرب بتراث الأنبياء (١٧) . ثم إن المؤلف يوظف هذه الوحدة العربية في كفاح ما تجمع عليها من « الاستعمار والشيوعية والصهيونية » .

ويقول « إن إسرائيل هي الاستعمار والاستعمار هو إسرائيل ، فإن استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع إسرائيل ، يمكنه أن يصنع الحقائق الآتية .. استعمار غربي تشترك فيه أمريكا وإنجلترا وفرنسا وحثالة يهود العالم .. استعمار نشبته في أرضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية .. هذا هو معنى الصلح مع إسرائيل » .

فلا بد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود ، وهي عقيدة الإسلام ، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد .. ويرى أن الغرب وأمريكا المسيحيين « لا يقلان في بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا » . وبالنسبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة ، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ، ومن تأييدها السابق لإسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة إليها ، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب ، وأشار إلى أطماع الاتحاد السوفيتي في المنطقة العربية .

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض حسن دوح النظم الرأسمالية التي تمكن لرأس المال الأجنبي والوطني من الطغیان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية . ويرى الأخذ بخير ما في النظم المختلفة ، ويذكر « جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطفأة والاقطاعيين .. أما الحركات الإسلامية الحية فضُربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير »^(١٨) .

وخديث حسن عشاوى وحسن دوح يكشف إلى أى مدى يمكن أن تتقارب الحركة الإسلامية مع الحركة القومية في النظر إلى الأساس الفكري العام للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ،

حتى يمكن ألا يقوم خلاف بينهما إلا في بعض تفصيلات المسألة . مما يمكن حله بذات المنهج الواقعي الذي التزمه الحسنان ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية ، وذلك من حيث أوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التي تمكن من إحكام صنع الوعاء المستوعب لحركتي المكافحة والنهضة . على أنه يمكن الإشارة هنا إلى مثل آخر للفكر الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجديين فى ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبدالمعال الصعيدى .

كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدأ » ، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالى بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلفت الإشارة إليه - فرد الشيخ الصعيدى على الاثنى بكتاب « من أين نبدأ » فذكر « إن لكل مسلم جنسيتين ، جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وإن كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات ، وكذلك لكل مسلم وطانان ، وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وإن كان مجتمعا من أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم .. ولكل من الجنسيتين والوطنيتين حقوق وواجبات على المسلم .. لا تتناقى ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر إلى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما ينظر إلى المسلمين ، فهم ذميون يرى الإسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا ..

وقال الشيخ الصعیدی « إن الإسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلاً من أن يعتز بمصريته مع اعتزازه بإسلامه ، وأن يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبی ﷺ بأنه من قريش فقال « أنا أفصح العرب . بيد أنى من قريش .. » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالى لخلطهما بين الخلافة الإسلامية والحكومة الإسلامية ، وظنهما أن هذه الحكومة لا تكون إلا فى شكل الخلافة ، وذكر أن الخلافة التى ألغاهَا أتاتورك الغيت « بعد أن وصلت إلى آخر مهازلها وصارت - العوبة بيد انجلترا وحلفائها .. وصار السلطان محمد وحيد الدين العوبة فى أيديهم » ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعاً بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الغاؤها هو الذى فتهم . وذكر أن خلافة أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوي ، وتعريفها الصحيح أنها رئاسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد . وإذا كانت مقصورة على شكل حكم معين . فلا يصح قصر شكل الحكم الإسلامى على ذلك الشكل ، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه (١٩) .

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين ، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا زعايا » من تصويره الأتراك دائماً فى صورة الطغاة ، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا ، قال « إن الترك لا يزالون أمة مسلمة-، وإنه من حسن السياسة أن نداوى ما بيننا وبينهم من جروح .. أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل فى الحروب ، وقد كانوا علينا مع دول أوروبا الغربية ،

حتى وصلوا بنا إلى ما وصلنا إليه من الضعف واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية في التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة (٢٠)

* * *

بقيت نقطة واحدة في هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهي ما ركز عليه الشيخ الغزالي في كتابه «حقيقة القومية العربية» الذي أشير إليه من قبل ، ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لإصدار هذا الكتاب . وهي ضلة الإسلام بالعروبة ودوره في بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشكك في نواياهم تجاه الإسلام من هذا الطريق ، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الإسلام بالعروبة ، ويقىمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحي ، بما يقال من أن المدارس المسيحية الطائفية والأجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومي العربي ، الذي أدى إلى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالي إهدار دور الإسلام الضخم في بناء الوجود العربي ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والأجنبية ، يسمى ذلك تفكيرا مغشوشا هازلا (٢١) .

ويلاحظ في هذه النقطة أن التيار الديني السياسي ، يثير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذي يصاغ صياغة مفرغة من الإسلام . ويستدل البعض من ذلك أن مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة إنما يراد به إقامة جامعة بديلة عن الإسلام معتدية عليه منكرة لوجوده على أنه إذا أمكن لكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر في

سياقها السياسى والاجتماعى الملموس ، وأن يتدبر فى همومه وشواغله العامة ، إذا أمكن ذلك فيمكن إدراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة إلى الدين كعنصر فى بناء القومية ، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وأن البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه .

أما الإسلام كدين وحضارة وعامل هام فى التكوين الفكرى والنفسى للفرد والمجتمع ، فلا يظهر أن وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحاً فى إنكاره ، أو تجاهل ما يفيد الواقع والتاريخ فى هذا الشأن . وإذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقى بشأنها أو التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن . ووجه الرأى يرد فيما تلى :

إن من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا إلى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذا الديار . وعبرة عبد الرحمن البراز التى اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك .. « سنخرج إذن توازننا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ، وسنخرج أيضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والأردنيين » (٢٢) .

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الإسلامية فى مصر أقوى وأهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها . ولكنه لا يجيز

اتخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لأن « الإسلام لم يكن دين جميع المصريين وإن كان دين الأكثرية منهم .. فلا بد من رابطة تجمع بين جميع أبنائها ، سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية في الشؤون المدنية » (٢٣) .

والأمير مصطفى الشهابي يقر بأن الدين يولد في ذويه نزعة تساند قوية ويولد تعاطفاً يتجاوز النزعة القومية ، ولكن « هذا التعاطف في الفريقين (المسلمين والنصارى) لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذى فى تجاوزته- اضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية » ، وإن كون المسلمين يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى ، أدى بالبعض إلى الظن بأن القومية العربية هى النزعة الإسلامية ، وقوى المستعمرين هذا الظن « لكى يبعدوا المسيحيين عن المسلمين .. » ، ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش فى عصر القوميات . فترى تركيا تحالف إسرائيل علينا ، ونرى إيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤) . وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن .

ومن جهة أخرى ، فإذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا فى أرض الشام ، وأكدوا على فصل الدين عن البناء القومى ، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تأثيرهم « بجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيه ، وصار

ابعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الأمة في بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة^(٢٥) . ويضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة العربية الإسلامية . على أن للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هي « إن السيادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى . ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كوّنتها وبأثر الوعى القومى بهذا التكوين ... »^(٢٦)

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، إلى وجوب النظر فى الفكرة القومية إلى نشأتها فى الأقطار العربية المختلفة ، وألا يقتصر النظر على ما بدا فى لبنان وسوريا . وقد سبقت الإشارة إلى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الإسلامية ، كما أشير فى دراسة سابقة إلى أنها بدأت بداية إسلامية ومن خلال قضية فلسطين^(٢٧) . وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربى إلى بلد عربى آخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التى نيط بهذه الفكرة ادائها فى نشأتها الأولى ، فبينما ولدت العروبة فى سوريا فى مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة فى مصر فى مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت فى سوريا انسلاخا من الجامعة الإسلامية العثمانية ، ولدت فى مصر تطورا للوطنية المصرية . وبينما

لزمها في سوريا أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، أى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها في مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فإن كثيرا من المفكرين الداعين إلى القومية العربية ، لم يستبعدوا الإسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التى يمكن أن تلائم بين إقرار الدين كأساس فى بناء القومية ، وإقرار المواطنة لذوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك فى التكوين التاريخى والحضارى والإيمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر إيجاد صيغة تجمع بين إعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما ، والمهم فى هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال فثمة مفكرون اهتموا بدور الإسلام فى البناء القومى على نحو واضح ويمكن إيراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو أستاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم زكى نسيبة وهو استاذ أردنى .

ويذكر الدكتور يوسف خليل أن وحدة الدين تبدو لأول وهلة من الجواخل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالنيابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التى تبنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ

العرب بعد الإسلام » ، ويشير تأييدا لذلك إلى دور الكنائس القومية في اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة « هكذا فعلت الكاثوليكية في ايرلندا في مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » . وهي اشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية في دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف أن ضعف أثر العامل الديني في تكوين القوميات الحديثة يرجع إلى أنه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » ، وإن الخطر يتمثل في أن تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل القومى عن طريق « قهر جماعة لأخرى في نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية ... » ، ثم يذكر « إن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعى .. وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر .. كان ذلك مدعاة إلى إضعاف القومية وتفككها وانقسامها على نفسها » ، ويمثل للحالة الأولى بروح التآخى بين مسلمى مصر وقبطها . ثم يذكر « إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل في البناء القومى ، فما ينبغى أن نتجه القومية في هذه الحالة اتجاهها نعصبيا ضيقا » (٢٨) .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، إن الدين يفيد قوة تماسك قومى ، خاصة عندما يسود دين واحد في الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفي حالة تعدد الأديان

في الجماعة القومية ، يمكن أن يرتب هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعي بين ذوى الأديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين في تكوين القومية العربية ، « إن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - في طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التي تحرك الشعوب .. ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها في وقت وجيز » ، وليس من الديانات الأخرى « مانجح نجاحا كليا في توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام » .

ولم ينشأ هذا العصر الذهبي إلا عندما اعتقدت أكثرية الشعوب بالوحي الإلهي الذي هبط على محمد وبرسالته ، « إن الجموع الكبيرة التي أقبلت على اعتناق الإسلام في البلاد التي فتحها العرب ، إنما فعلت ذلك عن اختيار إرادة حرة ، ولم ينتشر الإسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون . إن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، أما دياناتهم الإسلامية فقد وجدت سبيلها إلى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام في أقطار شاسعة في أفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغي أن تقوم القومية على أساس ديني ، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التي تضمها ، إلا أنه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامي كقوة محركة لجمهرة الشعوب

العربية حتى يومنا هذا ، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وإنما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا .. والقوة الموحدة في الإسلام لا تأتي من الانتهاء إلى إيمان مشترك ، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعى المشترك وإلى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيهما الإسلام » ، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الإنسان ، « ثم إن الإسلام كدعوة موجهة إلى الإنسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى ، لا فى الاعتقاد فحسب ، بل فى توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوجدانية ، وهو خير أساس لأى توحيد » . كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من الإخلال فى لهجات متعددة « وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا » .

ويذكر أن الإسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربى ، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبيل القرن التاسع عشر على أيدى نفر من رجال الدين ، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى » ، وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين فى مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره .

وينقل عن الدكتور أبو الفتوح رضوان ما يشير إلى أهمية الإسلام فى استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركى ، « لولا اشراق الإسلام ، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس ،

لصارت الأمم العربية في عداد الأمم البائدة » . ثم يشير إلى التراث المسيحي في المنطقة العربية باعتباره مع الإسلام « الميراث الثقافي العربى العام يعد عاملا للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩) .

ويذكر الدكتور جازم نسييه ، « كان توحيد العرب لأول مرة في تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها إلى الظهور ، وبذلك تكون الحركة العربية في مرتكزها التاريخى مدينة بوجودها للإسلام » . وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للأحداث الاجتماعية . سواء على الصعيد اللاهوتى والاقتصادى أو أى صعيد آخر » .

ويقول أن النصرانية سارت في اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ الإسلام موقف تثبیت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى فى المسيحية ، بينما « الدولة من وجهة النظر الإسلامية هى الوسيلة التى تتحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمه إلى تراث الإسلام ، الذى نهض بهم إلى مركز الصدارة فى الشؤون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الإسلام والعرب . وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم وحدهم ، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالإسلام ، رغم كونه رسالة موجهة إلى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الإسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة . وإن القومى العربى يرى فى تركة الإسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية ،

« فلا يفرق بين الفيلسوف الكندي ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الأرومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصيل .. » ويظل الدور الإسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها ، إذا لم تكن واثقة إنها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج إلى التراث العربى الإسلامى لكى تكشف جواهرها الخاص ومنابع قوتها . كما إن المساعدات التى قدمها الإسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل فى أنه يعود إليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ما صاغ بنیان العروبة الإسلامية^(٣٠).

ثم يشير إلى أن مفكرى العرب تردّدوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقضاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقدّم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى »^(٣١) . ثم يشير إلى السبب الذى أدى إلى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية ، إذ أكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم ، ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ إلا تلك السياسة التعليمية ، إلا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية ... » ، ثم يشير إلى أن القومية استطاعت أن تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحي العروبة

المسلم والمسيحي ، وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعي القومي » الصادر في ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربي إذن ، بصرف النظر عن معتقده الديني ، أن يدرس الإسلام والنبي محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم .. » ، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الأحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح » ، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢) .

٢- مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، أى لمن من القاطنين أرض الدولة تنسب حقوق المواطن. وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، أن ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، وإلى أى مدى يكون الانحسار . ولعل هذا النقطة العملية هى أدق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسى بينهما . وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعة ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى ، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الموضوع قد حدد من البداية أن نظرتة للجامعة أساسها النظر فى أمر المواطنين ، وإن كانوا من أديان مختلفة . فالأمر هنا لا يتعلق بالجامعة ، ولكنه يتعلق « بالمانعية » إن صح هذا التعبير .

وبالنظر إلى التيار الإسلامى السياسى ، فإن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الموضوع مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره موضوعا يتعلق بتتبع حركة الجامعة

السياسية في مصر . على أن تتبع هذه الحركة في صورها العملية الملموسة ، يوجب النظر في الشريعة الإسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم في المجتمع الإسلامى .

وما يحسن التزامه في بيان هذا الأمر ، ذكر ما يراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين ، ما يروونه رأى الإسلام في أوضاع غير المسلمين في المجتمع الإسلامى . وليس المقصد من إيراد هذا البيان ، الإحاطة بكل ما يثور من آراء في هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح . وإنما القصد تبيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وإن الفقه الإسلامى لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع المعيش ، وأن لدى مفكرى التيار الإسلامى الرغبة والعزم على الخوض في هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد في هذا الشأن من تهيّب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والأخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ، من أن يكون في ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول ، وهى تواجه - في نظر التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة . ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه في مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول ، وليس في مرحلة معالجة الفروع ، وأنه في مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع

جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس في مرحلة التعامل مع الواقع القائم ، وأن قفزة على تلك المرحلة الأولى قد تمكن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو ، وأن عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة أكثر . وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية في تصديها للواقع المرفوض ، وهى في رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية لدعوتها ، تتجنب أن تستدرج إلى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، وإلا يؤدي الاستطراد في التفاصيل إلى إثارة الخلافات والتناثر ، وحرصا على الإيضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع إلا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض في « ظلال القرآن » أن يستطرد في شرح آية الجزية ، إلى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول إنها قضية تاريخية وليست واقعية « إن المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون ، إن قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم إلى علاج ... » (٣٣) . ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه « معالم فى الطريق » فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى .

على أنه إذا جاز هذا. النظر فى التصدى لفروع المسائل ، فإن

المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ، ليست من الفروع ، إنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجاهلها هو ما قد يؤدي إلى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج ما يتعين تفاديه ، وهو يؤكد انقساماً حادثاً لا بين ذوى الأديان المختلفة بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى . وهو انقسام لا يمكن أياً من الجانبين أن تكون له الفاعلية المرجوة . انقسام جرى من خلال عملية تاريخية بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وفصمته . والمطلوب اليوم رَأب ما انصدع ورتق وما انفتق . ليقوم بجمعه مجتمعاً قادراً على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تتراءى محاولات الوضال .

* * *

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، إن من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، « هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائباً ووزيراً وقاضياً ومسؤولاً فى الجيش .. ما هى حقوق غير المسلم فى انشاء معابد مستحدثة .. كل هذه مسائل لا بد أن تجلّى تماماً للمسلمين ولغير المسلمين ، فلا يكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور » .

ثم يطرح المشكلة طرحاً صريحاً بقوله « إن غير المسلمين قد عاشوا في ظل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التي ترى أن مثل هذه الدولة هي الغاية والمثل الأعلى المنشود الذي يحقق المساواة بين المواطنين ، وعاشوا مكائد الاستعمار التي استغلت (حقوق الأقليات) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والأجانب . وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانوني وحقوقهم ومستقبلهم ، وإن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية في معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التي يؤخذ منها ويترك ، والتي تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة .. من حقهم أن يصروا بالقول الفصل في شأن ما قدمنا من مسائل .. لا أن يصدموا بتشريع دستوري مفاجيء ينص على أن شريعة الإسلام هي مصدر التشريع .. » .

واقترح الكاتب ضرورة الشروع في حوار حول هذه القضايا ، وهي ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لأحكام المعاملات ، « إنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة وأخبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين في مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها^(٣٤) .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر ، أنه أثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون ، مع إيضاح أن الدعاة للإسلام خلافهم مع القانون فى تفاصيله « لا مع الدستور فى قواعده العامة التى تقرر حقوق الأمة » . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من أثر ذلك ، مع ما كان للدستور من رصيد سلبي ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع ما كان فى المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بأن نظام الحكم فى الإسلام نظام ثيوقراطى ، كان من أثر كل ذلك أن « وقف بعض العاملين للإسلام موقفا سلبيا من الحن التى اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الإسلامية ، بل ربما تطلع البعض إلى التخلص من هذه الأنظمة والإرتقاء فى أحضان المستبد العادل .. » (٣٥) .

وحديث الدكتور فتحى يوضح إلحاح المسألة المعروضة من جهة أوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة . أما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي أن الإسلام يعترف بالأديان السابقة عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ، ومن ثم فإن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وإن الآيات التى وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء ، إنما وردت جميعها « فى المعتدين على الإسلام والمحاربين

لأهله » ، ونزلت لتطهير المجتمع الإسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معيناً من أهل الكتاب اشتبكوا مع الإسلام فى قتال حياة أو موت ، « فاليهود والنصارى فى هذه الآية يخاربون الإسلام فعلاً ، وقد بلغوا فى حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون فى التحجب إليهم » (٣٦) .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه إلى اليهود والنصارى لصلة القرى التى جمعتهم . وقد حمى نجاشى الحبشة النصارى المسلمين الفارين إليه من عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم فى حربهم ضد نجوس فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة ، وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخى بين الأديان ، فى نطاق وحدة تكون تعاوناً بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس أن ما يقدره أتباع دين ما لا يكره عليه أتباع دين آخر ، « وضمان المصلحة المعقولة لإشباع كل نزعة دينية لا يهدم - بداهة - حق الكثرة فى إعلان سيادتها وتنفيذ برنامجها ... فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠ ٪ ، فمن حق مسلميها يقينا فى نطاق ما اسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة فى مصر إسلامية لحما ودما ، وإنه لما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى ، وامتداداً صحيحاً مشرقاً لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام » (٣٧) .

ويذكر الغزالى أن « بلغ من مرونة النظام الإسلام أن اعتبر أهل

الذمة جزءاً من الرعية الإسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم) ،
ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلاً فيها المسلمين والذمين كامة
متحدة » ، « الواقع أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود
والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية
مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وإن بقوا
من الناحية الشخصية على عقائدهم وعبادتهم وأحوالهم الخاصة .
ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ،
ولا يرى حرجاً من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل
أهل الكتاب عند مسلم .. واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف
الكبيرة والصغيرة أمر شائع في بلاد الإسلام إلى هذا العصر (٣٨) .

ويقول في موضع آخر « إننا نستريح من صميم قلوبنا إلى قيام اتحاد
بين الصليب والهِلال ، بيد أننا نريده تعاوناً بين المؤمنين بيسى ومحمد
لا بين الكافرين بالمسيحية والإسلام جميعاً » ، ولم يعرف الإسلام
ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما إننا مصريون فنحن
لا ننكر وطننا ولا نبحده ، وأما أن شرط المصرية الصميمة الإنسلاخ
من الإسلام ... فهذا ما نستغربه ... أى غضاضة ياقوم ، في
أن تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير إلى
اشتراك المسيحيين مع المسلمين في قتال اليهود المعتدين ، وينتهى
إلى القول « قد أجمع فقهاء الإسلام على أن قاعدة المعاملة بين
المسلمين ومسلميهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا
وعليهم ما علينا) . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق

في أقطار الإسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للأقباط» (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الإسلام دلل الأقليات كما لم يدللها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التي تشارك شعوبه في الجنس واللغة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية . وأن ما يذكر ضد حكم الإسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك - المتأخرين ، فهي لم تكن وليدة التعصب الديني ، بل كانت ذات طابع سياسي ، وما وقع للأرمن وقع مثله للعرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أزدل العناصر في الدولة العثمانية » ، « إن الحكيم حين يصير إلى الإسلام ، سيسير في مبادئه السمحة الكريمة التي لا يملك إنكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شيء في أوضاعها ولا حقوقها التي تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠) .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام حين أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة إلا الأمثلة النادرة التي كان المستعمرون الإنجليز دائما من ورائها ، ليثيروا الفتن التي تمكن لهم في الأرض » . وأشار إلى أن الجزية تفرض مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية ، فإذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منها ، وقد سبق فرض الجزية على فلاحى مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش (٤١) .

ولعل من أكثر كُتّاب الدعوة الإسلامية اهتماماً بأوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتاباً فصل فيه القول عن حقوق أهل الذمة وواجباتهم في المجتمع الإسلامى ، فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم من ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من يقصدهم بأذى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الإمام القرافى « إن من كان فى الذمة ، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله » ، وحكى فى ذلك إجماع الأمة . ومن حقوقهم أيضاً حمايتهم من الظلم الداخلى ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فيه . فانا حجيجه يوم القيامة » . ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم أتما . وقال أن حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم وأعراضهم . فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين . ومن قتل ذمياً غير حربى قتل ، ومن سرقه قطعت يده « وبلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم . إنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وأن لم يكن مالا فى نظر المسلمين » كالخمر والخنزير .

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه . وتحرم غيبته « ولا يجوز سبه أو إتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب ،

أو ذكره بما يكره » . وينقل عن القرافي المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله ﷺ ، وذمة دين الإسلام » ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان الاجتماعي في الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملي الشافعي أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن حقوقهم أيضا دفع حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه في الدين بنص القرآن . ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه إلى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول اجبار أهل الذمة على الإسلام .. وكذلك صان الإسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامي ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا نواقيسهم . في أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، إلا في أوقات الصلاة ، وأن يخرجوا الصليبان في أيام عيدهم » . وذكر عن إحداث الكنائس ، أى بناء الكنائس الجديدة ، إن من فقهاء المسلمين من يجيزها في الامصار الإسلامية ، وحتى في البلاد التي فتحها المسلمون عنوة « إذا أذن لهم أمام المسلمين بناء على مصلحة رآها » ، وذلك على ما ذهب إليزيدية وابن قاسم . وأورد أمثلة من مصر ، وما ذكره المقرئى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الإسلام بلا خلاف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، أمر لم يعهد في تاريخ الديانات » (٤٢)

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والإلتزام بأحكام القانون الإسلامى ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رؤوس أساسها نص القرآن وإجماع المسلمين ، ووجه إلجائها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الإسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر أداءها منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين ألا يلزمهم بما يعتبر عبادة في غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهى لا تجب إلا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا ذى عاهة . ولا تفرض على راهب . ولذلك فهى تسقط عن من تجب عليه ، إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنيها ، « وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الإسلام .. » . وقد اعفى من الجزية نصارى الإغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الإشراف على القناطر ، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحيها لما أعفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى يتقل من بلد إلى بلد ، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم ، إنما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية ، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر إلى الذمى ،

وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة ... فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمي مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج .

وأما الالتزام بأحكام القانون الإسلامى ، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الإسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى ألا يسبوا « الإسلام ورسوله وكتابه جهرة ، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها ، ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالثلاث والصلب عند النصارى » ، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣) .

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم ، إلى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين ، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان . وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلوهم فى الدين ، والمجادلة مع أهل الكتاب التى هى أحسن « وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد » . واکرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم . وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه » ، « اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى » ، « ليس المسلم

مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويجب القسط » . وأن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين . إن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها^(٤٤) .

ولخص القرضاوى ذلك فى موضع آخر من كتاب آخر ، بقوله أن الدستور الإسلامى يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة فى التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، إلا ما اقتضته ظروف دولة ايدولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام »^(٤٥) .

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة . فذكر « لأهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين . إلا من غلب عليه الصبغة الدينية . كالإمامة ورئاسة الدولة . والقيادة فى الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات » . لأن الإمامة رئاسة عامة فى الدين والدنيا وهى خلافة عن النبى عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملاً مدنيا صرفاً ، بل هى من أعمال العبادة لكونها جهاداً ، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية ، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به . وأشار فى ذلك إلى ما صرح به الماوردى من جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض^(٤٦) .

* * *

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الإسلامى السياسى . على منهج اتبعوه ويتضح أكثر ما يتضح

في مؤلفات الدكتور القرضاوى ، إذ يعود إلى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم إلى غيرهم . ومن ثم أتت هذه النظرية تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التمييز الإسلامى السياسى . ومن هذه النظرية يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى ، أو داخل للتيار الدينى العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد فى الفكر الإسلامى . وخاصة النظرية السابقة ، إن مبدأ المساواة القانونية والتوادل الاجتماعى مقرر ، تتسبغ به صفة المواطنة على غير المسلمين إلا فى الوظائف العليا فى الدولة ، وهى الإمامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر فى هذه النقطة داخل التيار الإسلامى السياسى القائم الآن . ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للشيخ عبد المتعال الصعيدى عبارة دقيقة ووافية . « يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى ، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما ... إن الإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس لهم مالنا وعليهم ما علينا - وفى هذا الأساس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية » ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظميين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده^(٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن العشماوى بين الشريعة الإسلامية والفقه

الإسلامى . والشرية لديه هى الأحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها . وهى أحكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفهم ، وعلم أن الحياة فى تطور . فترك لهم جل - إن لم يكن كل - شئون الأرض يباشرونها بأنفسهم . وهو يضع لهم اعلاما ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الإسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الأوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق ... وإذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فإنهم - وإن أحسنا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد إلى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه هذا الفقه الإسلامى يستحق من جانب - أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم أحدا ، وحين أقول لا يلزم أحدا إنما أعنى أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمون قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير^(٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الإسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول أن دعاة الحركة الإسلامية ، يدعون إلى أن يكون الإسلام عقيدة وشرية بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث

الفكرى لجميع أبناء المنطقة وإن اختلفت ديانتهم ومذهبهم . ولكنهم لا يدعون إلى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مأسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي أحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم بإعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الإلهى ، فكانت محاكم التفتيش واحراق القديسين « ورأت شهداء المسيحية الأصيلة في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى أدعت أنها تحكم باسم السماء » ثم جربت في أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم » ، « لا ، هذا لا نريده أبداً ، وبُعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء ولا يحسن أحد أن يمجادنا القديمة في المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون في الأرض بمثل ما تستحق أن تعيش » (٤٩) .

أما عن منهج تطبيق أحكام الشريعة في المسائل الدستورية ، التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى ، وخصه باهتمام بالغ في العديد من كتبه . وإذا كان يصعب إجمال رأى الباحث الكبير بغير اخلال ، فيمكن الإشارة إلى اتجاهه الفكرى ، وهو أنه يتعين في المسائل ذات الأهمية

والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم في الدولة ، يتعين الإلتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة . أما السنة التي تتمثل في أحاديث الآحاد ، فلا يلزم الأخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا ، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية . وإن من المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة ، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج ، « وكان الإمام لغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول » ، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء في المسائل المتصلة بالعقائد التي يتوقف عليها صحة الإسلام ، إلا ما يثبت صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة ، وذلك « في رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا في الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠) .

وبالنسبة للإجماع كمصدر للتشريع الإسلامى ، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فإن صدور الإجماع في عصر سابق لا يلزم في عصر لاحق ، أى لا تكون له جعية شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما ، ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة . وبذلك لم يلتزم الصحابة في أى من هذه المرات بالإجماع السابق ، بل نقضوه بإجماع لاحق .

ومن جهة أخرى فإن سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة ، إلا إذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما ، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص . فمن باب أولى لا يكون الاجماع ملزما إذا نقضته طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع مصدر على السنة فى المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لا يكون إلا عن دليل يستند إليه من قرآن أو سنة . وقد جاء القرآن بأحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان^(٥١) .

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين ، فيلاحظ الدكتور متولى ، أن عناية الفقهاء بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام ، وخاصة النظام الدستورى ، كانت ضعيفة . وصرفوا جل اهتمامهم إلى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى . وبقي الفقه الإسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة . ولعل من أسباب ذلك نزعة الاستبداد التى عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المضمار ، واستند فى هذا النظر إلى رأى كتبه الدكتور عبدالرزاق السنهورى . ولعل من أسباب هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة فى هذا المجال ، حتى لا يفتح الباب لهوى الحكام^(٥٢) .

والنسبة لوضع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الإسلام إن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون ، فإن فقهاء الإسلام القدامى لم يسووا بينهم فى جميع الشئون ، بمعنى أن لم تكن المساواة تامة بينهم فى

صدر الإسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الإسلام ، أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الإسلام - في نظر الأستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذي اشتهرت به الدولة الإسلامية ، مما اعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين أن الأحكام الشرعية في غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففى صدر الإسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بينما تقوم الدولة في هذا العصر (ومنها الدولة الإسلامية) على أساس القومية ، في غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحزب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في الدين ، فألقى عبؤها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن ، فيلقى عبؤها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف . فإن مما جاء به الإسلام من المبادئ ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا . ومن تلك المبادئ تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك

إلى الإمام محمد عبده والشيخ محمد الحضر حسين والشيخ محمد محمد المدني . ومن هذه المبادئ أيضا نفى الحرج الذي يؤدي إلى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الأداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغي . وثالث تلك المبادئ مراعاة مبدأ الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا . وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة ، نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف ما لاحظته من أن وضع أهل الذمة في البلاد الإسلامية ، لم يكن يخضع للاعتبارات الدينية وحدها ، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية ، وأخصها مدى ما يبذونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا « يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهي إلى الرأي بأن علينا ألا نحرّم اخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا نثير لهم - لاسيما في هذه الأونة - نفسا .. إننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتي الأمة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الإسلامي أكبر عقبة بل ونذلّلها » وختم حديثه بما جاء في السنة من أن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » (٥٣) .

* * *

مع تقدير الموقف المتكامل الذي يعرضه الدكتور متولى في كنبه المشار إليها فيما سلف ، عن منهج تطبيق القانون الإسلامي في مجال

الأحكام الدستورية ، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين ، فإنه يمكن إضافة عدد من النقاط إلى ما كتب . فمن جهة أولى ، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، تتعلق أساسا بوضع غير المسلمين ، ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار .. وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التى أشير إلى بعضها فى اطار مواقف التيار الإسلامى ، لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزءاً هاماً من المسألة ، من حيث المساواة فى التعامل والأوضاع أمام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤل فى امكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعض من الوظائف العليا فى المجتمع ، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط ، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقاً لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب . وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحياناً بما للأغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فإن وجه الاعتراض على هذا التبرير ، أن استناده إلى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة ذاته ، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم أن تكون هى الأغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهماً

شائعا ، وأن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامى ، من أن تؤول مقاليد الأمور فى لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى العكس من ذلك فإن ما يثير حذر التيار القومى ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحيات مما يمس مبدأ المواطنة لهم ويحيل المجتمع إلى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فإنه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغيرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ، ملاحظة أن من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه فى الصدر الأول للإسلام ، ان المسلمين فى الصدر الأول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجوحة ، فلزمهم فى هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لئلا يفلت الزمام من أيديهم ، كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المتنازع إزاء القوى المناهضة لهم . .

أما اليوم فقد آل الوضع إلى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على إسلام المشتلم ، من مساهمة غير المسلمين فى الشؤون العامة . كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية فى الموازين العالمية إلى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم

استقرار الأوضاع في بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام أعرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الأمر . ولمفكرى الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب ، الذى أسقط سهم المؤلفه قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فإن التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما ، بوصفها أقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره في النظر إلى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره في الأرض ، وتراكت له على مدى السنين أعراف شاعت في أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل أغفالها . وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك في قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقيم في هذين المجالين صيغة توحيد داخلي بالنظر إلى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر إلى الوطن العربى برمته .

وإذا كان يمكن القول بأن التطور التاريخى في القرنين الأخيرين قد أنتج انفصاما في المجتمع ، بين ما يمكن أن يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث ، فإن رأب هذا الصدع لن ينجى عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو إنكاره . فليس في مكنة أحدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا في مكنة الآخر القفز إلى آخر

الطريق . وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه . ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة ، ينفى دعواه من حيث انسباغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء في الوطن المشاركين في كفاحه ونهضته .

ومن جهة مقابلة ، فإذا كان لا يثور خلاف تطبيقي بين الجامعتين السياسيتين ، أهم من هذه المسألة محل النقاش ، فإن بالنسبة للأخذ بالقانون الإسلامى ، لم يعد يظهر لى ، أن عقبة تقويم إزاء الدعوة للأخذ بالشرعية الإسلامية ، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح أو البحث فى شأن الشرعية الإسلامية ، مما يحتاج إلى بحث مستقل ، وإلى نقاش أكثر آناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشرعية هى السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر ، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الإدعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشرعية ، وإن الشرعية عنصر موحد للعرب كافة ، وهى بذلك تعتبر مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلا عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الاقليات القومية كالأكرد والبربر مثلا . ولا صحة كذلك فى قول يزعم أن

أسس الشريعة الإسلامية ، من حيث هي كذلك ، لا تصلح أداة
لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى
الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد
الاستبداد والظلم الاجتماعى . وهو قادر بمجهود المجتهدين أن يؤدى
رسالته فى هذا السبيل .

* * *

والى من لا يطمثون إلا إلى صواب المفكرين الغربيين ، حتى فى
أخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن إيراد مقولة روجيه جارودى
« أن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية ، يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية
العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور
أو سان سيمون فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة
فى حركة القرامطة ، وكان له ميزانه العقلى ممثلا فى ابن رشد ، وكان
له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون . وهو على هذا
التراث . يستطيع أن يقيم اشتراكية العلمية » (٥٤) .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو إلى تلمس سبيل
« تراثى » للاشتراكية العلمية التى يعينها جارودى . ولكن المقصود
بيان إلى أى مدى سحيق يمكن للفكر التراثى أن يصل ، بشهادة
واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات
الغربية وصولا إلى الصياغات الفكرية الإصلاحية أو الثورية فى
مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الإفقار ، ولم يكن
سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وإنه إن صدق ذلك

على الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة
للشريعة الإسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

إنما يثور الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة إليها
بالدعوة إلى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك بأصولها تمسكا متصل
الأصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتنافى مع أصول
الشريعة ، ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها
وأن يستخدم مادتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع
ينافى أصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الإمكان ، ولكن تظل
النقطة التطبيقية الواجب آثارها حسبما سلفت الإشارة هى وضع غير
المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الإسلامية . وضعهم
من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم ، من جهة
التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم
كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة
ما سلفت الإشارة إليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ
الصعيدى والدكتور متولى .

* * *

ويبدو أن كتاب الماوردى « الأحكام السلطانية والولايات
الدينية » يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم
الإسلامى . ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولى الوظائف
العامة ، يرد فى اطار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر

لقارىء الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الإسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو إقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الإسلامى . دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية . وإذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة ، قد نجاء لدى الماوردى فى إطار هياكل تنظيمية رسمها ، فالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه ، فى إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة .

وإذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيراً جديداً لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال ، تفسيراً قد يكون محلاً للإنكار ، ولا تريد أن تطرح منهاجاً من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الأحكام وتصنيفه لها ، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة ، وغير التصنيف للقطعى منها والظنى من جهة ورود والدلالة .

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع ، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان الواقع القائم فعلاً أو كان واقعا منشودا . لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول الشريعة الإسلامية لنظام عين قائم فعلاً ، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول . وعلى هذا النحو يمكن

اثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية أهل الذمة لتولى وظائف معينة ، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستورى موافق لأصول الشريعة ، ويحقق فى الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً ، وإن اختلفت أديانهم .

لقد كان الماوردى من الحنكة فى بيان الولايات المختلفة ، بأن عين سلطات كل ولاية ، جنباً إلى جنب مع شروط توليها ، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات ، وشروط التعيين فيها هى بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات ، فشروط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة . وشروط الإمامة عند الماوردى سبعة ، منها العدالة والعلم المؤدى للاجتهد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشى (وإن اختلف فى وجوب هذا الشرط الأخير) . والماوردى وإن لم يورد شرط الإسلام هنا ، فهو مستفاد من سياق حديثه .. وواجبات الإمام عشرة ، هى حفظ الدين ، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم ، وحماية البيضة وحفظ النظام ، وإقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى ، وتحصين الثغور ، وجهاد من يعادى الإسلام حتى يدخل فى الذمة ، وجباية الفئء والصدقات ، وتقدير العطايا ، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض إليهم من أعمال ، وأن يياشر لنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة .

ثم قسم الماوردى الولايات التى تصدر عن الإمام أربعة أقسام ، وهى الوظائف التى يعين فيها مفوضين عنه ، الوزراء وولايتهم عامة

في الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات ، والأعمال تعنى الأقاليم وعمومها يعنى انسباغ ولايته على أقاليم الدولة كلها) . والأمراء وولايتهم عامة في أعمال خاصة (أى في إقليم معين) . وقاضى القضاء ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات ، وولاية كل منهم خاصة في أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسب على أقاليم الدولة كلها) . والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة في أعمال خاصة (أى سلطة محدودة في إقليم محدد) ، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين (٥٥) .

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضربين ، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، والأولى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وامضاءها باجتهاده » . ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الإمامة إلا النسب وحده ، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد ، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين .. » ، ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل إليه من أمر حرب أو خراج . وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتديره ، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدى عنه ما أمر ويمضى ما حكم ، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فإن شورك فى رأى كان باسم الوزارة أخص ، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه » .

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب في المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية ، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم .. » وذكر أن يراعى في وزير التنفيذ سبعة أوصاف ، الأمانة ، وصدق اللهجة ، وقلة الطمع ، والسلامة من العداوة ، ذكورا ، ذكيا ، ليس أهلا للهوى ، « فإن كان الوزير مشاركا في الرأي ، احتاج إلى وصف ثامن وهو الخنكة والتجربة » . ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون امرأة ، « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة ، وإن لم يجوز أن يكون وزير التفويض منهم » (٥٦) .

وللماوردى إدراك غير ملتبس في ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها ، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ في هذين الأمرين جميعا ، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاية تسيير الجيوش وتدير الحروب والتصرف فى أموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب ، وليس من ذلك شئ لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها (الوزارة) . ورتب على هذه الفروق الأربعة فى الولاية فروقا أربعة فى شروط التولية ، فيشترط فى وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بالأحكام الشرعية ، والمعرفة بأمرى الحرب والخراج . ولا يشترط شئ من ذلك فى وزير التنفيذ ، وايضاحاً لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردى ، أنه إن جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على إجماع أو إنفراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد إمامين » ، وذلك خشية

التضارب. إنما يجوز ذلك إن أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين في ممارسة العمل ، ولكن في هذه الحالة إما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل . (ولاية عامة على إقليم محدد) ، أو أن يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعي محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير أنهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان واليين على عمليْن مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « إذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم يعزل به أحد من الولاة ، وإذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم يعزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاة » (٥٧) .

وامارة البلاد عند الماوردى على ضربين ، عامة وخاصة . والامارة العامة تكون تفويضا من الخليفة للأمر في بلد معين ، فيكون الأمير عام النظر خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير ارزاقهم .. والنظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام .. وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية الدين والذب على الحرم .. اقامة الحدود ، والأمامة في الجمع .. وتسيير الحجيج » . واعتبارا بهذه السلطات يشترط في التقليد في الامارة العامة ، « الشروط المعتبرة في وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الامارة وعمومها في الوزارة » .

وأما الإمارة الخاصة ، فهي كحالة أن يكون الأمير مقصور
الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض
للقضاة والأحكام ولا لجباية الخراج . وما دامت استبعدت
من الإمارة الخاصة سلطات القضاء والخراج ، فقد استبعد
من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم .
وفرق أيضا في إمارة الجهاد بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة (٥٨) .

* * *

ويظهر مما سبق أن الإمام في نظر الفقه الإسلامي ، وإن كان مقيدا
بأحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الإسلامي ، فإن
سلطاته داخل هذا الإطار العام من أحكام الشريعة ، أى سلطاته
التقديرية ، لا يحدها حد من تنظيم دستوري أو رقابة سياسية من هيئة
ما . ويكشف عن ضخامة هذا الأمر ، ان حدود سلطاته السياسية
والإدارية بالغة السعة والعموم ، وذلك في حفظ الأمن وخوض
الحروب وتقليد عمال الدولة . وإن شروط تولي الإمام تتفق مع
وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرد الماوردي بسلطان هو جماع سلطات
الحكم كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاية وتسيير الجيوش
وتدبير الحروب والتصرف في المال العام قبضا وأداء . وأن هذه
السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة في أى من نظم
الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع
السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردي لا يملكها اليوم وزير ولا

رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعاً يملكها وحده . وإذا كان لا يجوز للذمى أن يكون وزير تفويض ، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد ، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملاً منها جميعاً ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال .

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الإدارية - لا الدستورية فقط ، إن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجمعة فى يد فرد ما ، أو مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهياً للمدير بموجب علمه الفردى ، ولكنها تنهياً بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعاً فنياً متخصصاً ، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، اثبات أن ما يكله الماوردى لأى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم موكولاً لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تدبير أو تنفيذ . أو على الأقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدها أحكام الدستور ، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة ، وفى نطاق هذه القوانين . لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور ، لا تمارس كسلطة فردية ، إنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر

قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا ، وإن صدر القرار بإمضاء فردى بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الإمضاء تنويجا لكل العمليات المركبة السابقة ، وهو فى الغالب فى المهم من الأمور . يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن إجمال هذه النقاط بالقول أن السلطة الفردية ، سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدئين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور .

وسلطة الإمام التى صورها الماوردى فردية تماما ، يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها ، أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى سلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وإنها فى النظم الجديدة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعى ، سواء كان تنفيذيا أو تشريعيا أو قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد فى المقدور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . وفضلا عن ذلك فإن الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض ، إن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للأخذ بهذا الرأى الآ . وإن تغير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس

النيايى ، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ ، وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله ألا يكون ذميا ، لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولا حتى فى النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردى للذمى أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردى مبلغ معلومات للإمام ومنفذ لقراراته ، أى أنه « يؤدى إلى الخليفة » ويؤدى عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردى أن يقتصر على هذه الوظيفة ، إنما يمكن أن يكون مشاركا فى رأى . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردى أن يضاف إلى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض إضافة شرط الإسلام إليه . ووزير التنفيذ المشارك فى رأى هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردى عن إمارة البلاد .

أما من جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردى لتقليدها ، الرجولة بلوغا وذكورية ، والحرية والإسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالأحكام الشرعية ، وفصل عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فإذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين .. وإذا أخل بها أو بشئ منها خرج عن أن يكون

من أهل الاجتهاد فلم يجوز أن يفتى ولا أن يقضى .. فاما ولاية من لا يقول بخير الواحد فغير جائزة» (٥٩) . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة . وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق وإثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بيجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيامى وإقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، « وتصفح شهوده وأمناء واختيار النائين عنه » والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته إن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا بأقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء إلى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردي والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددون ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة وإصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا إلا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات .

كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ،
بحيث يجوز استئناف الدعاوى والأحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه
فى المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير
نهائيا واجب النفاذ إلا بتأييده من المحكمة الأعلى أو برضاء المحكوم عليه
وعدم طعنهم عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضى اليوم مقيد فى
اجراءات نظره للدعاوى وفى انفاذ الأحكام فيها ، مقيد قانونا
بمجموعة ضخمة من القوانين التى تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه
فى النظر والتقرير ، وتحدد له الأحكام التفصيلية التى يلتزمها فى نظر
الموضوع وإثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه
كلها تصير بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضى فوق ذلك
مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الأحكام
من درجات التقاضى الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضى فى تصور الماوردى تدور فى
دائرة أوسع فى اطار الشريعة الإسلامية ، دائرة تشمل التفسير
والتطبيق ، وتشمل أيضاً الاجتهاد بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا
من مصادر التشريع الإسلامى ، أى يدخل فى وظيفته ما يعتبر ذا
صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التى
تدخل ممارستها فى اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد
سقط عن القاضى فى النظام الجارى عليه العمل الآن عدد
من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والأمناء ، وكذلك

ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فإن اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر في اختلاف الشروط .

ومجمل القول في هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة ، فإن ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر إسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه تفكير الماوردى نفسه . وذلك كله وفقاً لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات . وأنه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فإن فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التى تتركز فيها السلطات وتتكشف السلطة الفردية .

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فإن حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم . وما تؤثر به في أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تؤول من الناحية العملية إلى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في أحكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية .

إن كل ما ورد ذكره فيما * * * سلف ، يتعلق بمحاور فكرى حول

الحقوق والواجبات . وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامى . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامى وهذا أهم ما يؤثر فكريا فى بناء الجامعة السياسية .

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر أن عقبة فكرية تعوق الوصول فى هذا الأمر إلى المستوى المأمول . ومراجعة الأدبيات السابقة يوضح ذلك . وإن عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامى عن رأى الإسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف . بل هى جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الإسلام فى إنسانيته ، والإسلام يلقي على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية ، وأن كل مسلم يعتقد بكرامة الإنسان أيا كان دينه ، وإن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله ، وإن ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على أنه بدت فى الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزيفون زى التيار الإسلامى ، بدت أمور واحداث مما ينكره الإسلام فكرا ومسلكا ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف أن يطمئن إلى نسبة هذه الممارسات إلى التيار الدينى الإسلامى . ولم تتكشف أية مسئوليات محددة عن أى من هذه

الوقائع . على أن وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور إلى التيار الإسلامى السياسى . مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الأحداث بذلك . ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسى ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فإن الإسلام يميز بين المعاهدين والحربين من أهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تميزا واضحا بين النصارى والمواطنين وبين غيرهم ، سواء فى المواقف التاريخية أو الحالية ، وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب فى الأدبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه اشاعة الكراهية تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخى . وتلزم الإشارة أيضا إلى منهج الأستاذ الإمام محمد عبده عندما ذكر أنه يتعين ألا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد . إنما يجب فرز الخيوط بدقة فى هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لإشاعة الكراهية ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد فى غير ميدانه ، وتوجيه للكراهية إلى غير مستحقها ، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والإسلام . وشغل للناس بغير الحقيقى من الأخطار ، شغلا لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد إلى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الأستاذ عمر التلمساني في صحيفة الدعوة (ربيع
ثان ١٤٠٠ هـ) ، مستهجننا نسبة أية شبهة في مسلك الأكثرية
المسلمة تجاه الأقلية القبطية ، مما يؤثر فيها يسمى بالوحدة الوطنية ،
فقال : « إن الموقف في مصر من جميع جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه
الإثارات ، إن أضرار الإساءة إلى هذا الوطن ، تلحق أول ماتلحق
بالأكثرية فيه ، فهل بلغ الغباء من المسلمين في مصر ، أن يسيئوا
إلى وطنهم بأيديهم وإلى أنفسهم بأنفسهم . لا أظن فما زال
في الرؤوس العقول » .

٣- الموقف الفكرى للكنيسة

تجدر الإشارة أولا إلى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية للمستند إلى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة إسرائيل ، والأمر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف إزاء الصهيونية ، وإزاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يسط غبطة الانبا شنوده ما يراه رأى المسيحية فى إسرائيل فيقول ، إن عهد الرب إلى إسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا افنيهم » . لأن وعد الله لهم كان مشروطا ، وقد خالفوا شرطه وقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبهم « على الإيمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام » . « وصل الأمر بشر هذا الشعب أنهم وقعوا جميعا فى عبادة الأصنام » .

لقد اختير الإسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعب مختارا ، وهم ليسوا أولاد إبراهيم لأن العبرة

بالنسل الروحي لا بالنسل الجسدى . وقد اسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم . أن مملكة إسرائيل في المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار في المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الأنبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية مهددة للمسيحية . فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها » (٦١) .

ويذكر الأنبا شنودة في مناسبة أخرى ، أن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم » ، وإن سيناء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة » ، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا كمعزل ديني ، ويذكر أن فكرة العزل الديني قد استوفت وقتها وانتهت ، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل الإيمان ، وأصبح الإيمان في وقتنا الحاضر ، الإيمان بوجود الله - أصبح الإيمان بوجود الله في كل ركن من أركان الأرض ، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن أن نجتمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات ، لكي نضعهم في أرض معينة » . وأن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية ، وانتهت رسالتهم « ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنين في الأرض كلها إلى أرض معينة .. كما أن الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة ، وإلا سيقول اليهود في أنفسهم أن أمريكا مثلا قد أرجعتهم ، وليس الله هو الذى أرجعهم » . وذلك أنه لا توجد

آية في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا ، « ولكن توجد آيات في الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبي بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجيء السيد المسيح ، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها » (٦٢) .

ويذكر الأنبا غريغوريوس قول بولس الرسول « أن غضب الله قد حل عليهم إلى النهاية » ، وأن كلا من إسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت في المسيحية ذات معنى سماوى ، وقد انتهت اليهودية في نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة في العهد القديم تشير إلى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلمهم ، لا بد أن تفهم على أنها قد تمت في الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ، باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وأن يهودية اليوم هى ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التى أبحاث لهم فى كل العصور ، أن يضرروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . وهذا هو سر عدائهم للمسيح وللمسيحيين » ، ولأن « الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تشتتوا إليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية » (٦٣) .

ويرد الأنبا غريغوريوس على مزاعم إسرائيل أنها صاحبة الأرض المقدسة ، « أن الله الذى منحها تلك الأرض فى وقت ما ، هو بعينه الله الذى طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على

رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له ، « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » . فإذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الأصليين ، قبل أن يسكنها اليهود بآلاف السنين .

ثم تحدث عن اعتداءات دولة إسرائيل المتكررة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة في ١٩٤٨ ، إذ دمروا في ذلك العام وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والحلاصة أن عداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية في القرن الأول وإلى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة ، والمسيحي هو لليهودى العدو رقم ١ »^(٦٤) .

ويذكر الأنبا يؤانس أسقف الغربية ، أن إسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التي وردت بالكتب المقدسة ، « بل هي عصابات صهيونية تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند إلى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف في وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها » . وقد ظهرت إسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، « إن المسيحي الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه أن يعتبر (إسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هي جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم إسرائيل الله » . وذكر أن صورة اليهود في الكتاب المقدس ، أنهم حاثو عهد مع الله ، موصوفون

بأبشع الصفات من القسوة والصلف ، وأنهم شعب متذمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الأفاعي ، أنتم من أب هو أبليلس ، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا » ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، وأسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشتهم فى كل أرض لإبادتهم وإفنائهم ، فهم أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء (٦٥) .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل . أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة إسرائيل ، فإن الأنبا غريغوريوس قد تساءل عما إذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع إسرائيل ، وأجاب بقوله أن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، إنما تتحدث عن الحق الخاص ، إذ يتنازل المسيحى عن حقه من أجل سيادة المحبة والسلام ، « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، أما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا أنى جئت لأحمل سلاما إلى الأرض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب فى هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هى دفاع عن حق عام ، لا حقى أنا شخصا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين » (٦٦) .

ويذكر غبطة الأنبا شنودة « نحن نعلم أن اليهود لا يمكن

أن يقتربوا إلى الله إلا إذا تحطموا .. لذلك أنا أؤمن بإيماننا أكيدا من كل قلبي ، أن هؤلاء الناس لا يمكن أن يدخلوا في الإيمان ، إلا إذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة في الحرب . وكشخص مسيحي أؤمن بإسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المأخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم . صدق المزمور عندما قال (املأ وجوههم خزيا فيطلبون اسمك يارب) . ليس ما يمنع إذا أن يقيم لهم الرب سيف تأديب ، يسلمهم لأعدائهم ، كما سلمهم للأعداء من قبل .. فنحن نصل أن ينهزموا في الحرب لكي يخلصوا » (٦٧) .

* * *

وقد وقفت الكنيسة المصرية في الستينات ضد ما قررت بابوية روما من تبرئة اليهود من دم المسيح . ونشط في ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرق (الأنبا غريغوريوس فيما بعد) . وكان هو على رأس الوفد القبطي المراقب في مجمع الفاتيكان الثاني في ديسمبر ١٩٦٣ . ومما ذكره في هذا الاجتماع أن الدين الإسلامي لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية ، ولكن « نقط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية » ، وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والإنجيل ، وأنهم يؤمنون بالمسيح ، وأنهم يكرمون مريم العذراء ، وذلك كله مما لا يقبله اليهود (٦٨) .

وبعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ ، اعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا
ضد القرارات الإسرائيلية بضم القدس القديمة ، وشاركت في ذلك
بيان أصدره شيخ الأزهر والبطريرك^(٦٩) . وأصدر بيت التكريس
بجلوان كتيبا ، ذكر به أن وراء زرع إسرائيل كدولة وسط الشعوب
العربية عوامل تعتمد على أوهاام دينية ، لأن استخدام دولة
« إسرائيل » لهذا الاسم الوارد في التوراة ، يستهدف افادتها بما احيط
به من محبة وعطف وعهود . رغم أن عهود الله لليهود انتهت عندما
جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا ، ورغم أن اعانة إسرائيل على أساس
أن حروبها حروب دينية « هو ضد الإيمان المسيحي » .

ثم أشار إلى الدور الذي اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح
إسرائيل ، عندما اصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح ، واعطت
بذلك الدول التي يهملها مناصرة إسرائيل سياسيا وعسكريا « كل
التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين في إسرائيل عن تجنيهم
الكنيسة السابق » ، وهذا موقف يراه الكتيب مدانا أمام الله وأمام
العالم ، « ولا يسعنا الآن إلا أن نقول أن الكنائس الغربية مسئولة عن
مشروعية مساندة إسرائيل عسكريا » ، ثم ذكر أنه « من المقطوع
أن هاتين الحكومتين (بريطانيا وأمريكا) لا يهملهما شيء
في الوجود ، لا الكنيسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا الضمير بل
ولا المسيح . في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري ، وإسرائيل تستند
إلى الشيطان والباطل لا إلى الله والحق .

ثم ذكر عن العوامل الإيجابية التي تساند العرب في حربهم ضد

إسرائيل ، خلو الدوافع العربية من العداء الدينى « إن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربى فى ثورته ضد إسرائيل عامة ، سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسع ، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الأراضى العربية ، هو خلو تماما من أى عداء ضد الدين اليهودى ، فالعرب عامة بما فيهم المسيحيين ، لا يحملون أى بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية فى حد ذاتها . بل ربما على العكس تماما ، فالمسلمون يكونون الاحترام والتوقير العالى لكافة أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه وفى هذا يمتاز الضمير العربى عموما على الضمير الأوروبى الأمريكى الذى لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية ، وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية .. إن الضمير الانجلو أمريكى لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من العصور الوسطى ، ولا تزال تتردد فى جوانبه أصداء الحروب الصليبية » . وثانى تلك العوامل هو الحوافز الإنسانية التى تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرّد إلى دياره . وثالثها وجود الايديولوجية القومية التى تفرض وجودها وتنير الطريق أمام العرب ، وستؤدى فى حربها مع إسرائيل « إلى هدفها الإيجابى الحتمى وهو وحدة الشعوب العربية » (٧٠) .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة إسرائيل ، وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن

أن تبدله في أساسه الدينى ، بالنسبة لكنيسة اشتهرت باستمساكها العنيد بترائها الفكرى . وإن الإلتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله في ذلك مثل موقفها الفكرى ذاته من مجافاة الصليبين أيام الحروب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وأن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب ايضاح أن مقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، أن ينظر إلى المصرية فى اطار الكيان العربى الأشمل . لقد آلت المصرية إلى الانتماء العربى . وأن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى إنبنت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، وكل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية إلى أن تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للأطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة .

قد يثور التحفظ على أن ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب عنه أن عوامل كوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر أنها محل إنكار الجادين ، وأن من يجذبون

المصرية الإقليمية ويعرضون عن العروبة إنما يصدر عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا . ومن جهة أخرى فإن محك جدارة أى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة . سيما إن كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، وتفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الإسلامية .

* * *

على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق . وما يتعين إبرازه بادىء ذى بدء ، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة . إنما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبنيها بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم ، أما ما ينبغى الحذر منه ، فهو أن يقوم موقف سياسى يستقطب أهل دين ما ، لما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لأن - الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويفصم عراه .

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين في مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن ، فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند إلى قوة السلطان الزمني ولا أن تجمع بين سلطانها الروحي والسلطان الزمني ، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحي الذي يرتبط بالسلطان الزمني ويتصل به جندياً أو وزيراً أو ملكاً « لذلك فالمفروض على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة في قيامهم باعبائهم الوطنية ... والكنيسة ليس لها اتجاه خاص في أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعاً اجتماعياً أو سياسياً » (٧١) .

وذكر في مناسبة أخرى ، في مقال أصدره في ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى « لبنان الجريحة » ، إلى عنصري مصرنا الطيبة » ، يذكر أن « الطائفية ككتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها الوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمتص الطائفية ، أما الكنيسة فلتبقى إلى الأبد مكان انطلاق من العالم ، مكان تنازل عن الذات .. » .

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يلورها في دراسة شيقة (٧٢) ، قال : « في الحقبة الحاضرة والمستقبلية . أعتقد أن هناك طريقين يتجاذبان أقباط مصر الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب ، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعوني ، ويرى الارتباط مع الغرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل (حضارتنا

المسيحية) . ويرى هذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالي عدم سيطرة التيار الدينى الذى يخشاه الأقباط ويرقبون حركته فى حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع إسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولاً لمبدأ التعدد فى الأديان ، ومن ثم يسمح بنشاط وتواجد التيار الدينى المسيحى . ونلمس جميعاً كيف تتم الاستفادة من هذا التيار فى الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغي أن ننكر أن هناك طريقاً آخر ، يرى أن اضطهاد الأقباط كأقلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطاً ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعاً ، من منطلق أن التيارات الرجعية العالمية والمحلية هى التى تقوم بالتفرقة بين المسلمين والأقباط ، استمراراً لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) . ويرون أن إسرائيل هى نوع من الاستعمار الاستيطانى يخطط ويناور لكى يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شعب الله المختار) ومن ثم فإن هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلب كذلك الفوارق بين الأديان .. على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه فى أمريكا

اللاتينية - وامتدادا لهذا الفكر فإن الاقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى ... » .

والملاحظ أن الطريق الأول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو القومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتعلق بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الإقليمى والاتجاهين العربى والإسلامى . والدعوة إلى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ، دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينات طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالى فيما نشره فى ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية »^(٧٣) ، وذكر فيه

أن مصر تنتمى إلى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تهمل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وأنه « ليست فكرة جمع الشعوب الناطقة بالعربية في أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالأسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية في أمة اسبانية أو انجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فإن الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع في السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع إسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط فيما بينهم ، صدروا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة في المجتمع .

وإنما وجه الخطورة يتراءى في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفي توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا إلى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة في « ضعف الإسلام » ، وأن تأييد السلام مع إسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحى . وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الإطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة ، وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها ،

هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويفصل ، ويجذب من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويعارض ، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيد هو الصالح الطائفي ، الذي يتحول إلى انتماء سياسى .

لقد أصدر مؤلف أمريكى فى ١٩٦٣ كتابا عن الأقباط أسماه « الأقلية الوحيدة » . أصدره فى سياق تاريخى من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الأمريكى والغربى عامة . وينطوى الكتاب على دراسة تفتقد العمق والأصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الأقباط ، عما إذا كان ثمة امكانية للتحرير أم لا . ويذكر أن القومية العربية التى يترجم بها نظام عبدالناصر ، لا تعنى على السنة المسلمين غير الإسلام فهى صنوه ومرادف ، وأنه حتى مع اختفاء الإخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا فى حلوق القبط ، الذين يستشعرون روح الإخوان « الإخوان المسلمين » بغير جسد^(٧٤) .

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة ، إذ حلت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التى كانت تستنفد جهودهم ، كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الأب مكارى السريانى المتحدث الرسمى باسم البطريك ، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الدينى بيرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة^(٧٥) .

ويذكر أن البطريك الأنبا كيرلس السادس، وإن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم إدراكه أن « السياسة جزء من وظيفته ».. فإن تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة، كما يمكن لراهب مثل البطريك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية إلى العمل، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر إلى الاهتمام بالمشاكل الحديثة. وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الأقباط في الوظائف الكبرى وغيرها، يمكن أن تحفز على هذا التحول، وأن تصوغ راهبا في حالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والضغط المتعددة ضد الأقلية. وأنه يمكن في أي وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦).

وذكر أن القبط باقائهم الروابط مع التيار الأساسي للمسيحية في العالم، ومع تنمية انتماؤاتهم الدولية، يجعلون من الصعب على أي نظام مصري أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية. ويقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجية، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي، فإن خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط في أي اجتماع دولي، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة، لقدرة على جذب اهتمام عبدالناصر إلى صيحات القبط في بلاده (٧٧).

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الأب متى المسكين التي أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب »، ذكر

أن الطائفية تعنى « أن يستيقظ في الإنسان وعى استقلالى بجنسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة ، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته .. » وتحت هذه الدوافع إما أن ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية منذ ظهورها في الطفل ، هى ملاذ للأمن النفسى ، والتفاوت بين انسان وآخر فى الطائفية والتعصب . يتناسب فى عنفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وامانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فإن أقوى سلاح لإثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لإدخالهم فى مجال الإحساس بضياع الأمان والسلام النفسى ... ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادى فى إثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى الخالص » (٧٨) .

وكتب موسى صبرى يعلق على ما نشر فى بعض صحف الولايات المتحدة ممن سمو « المصريين المسيحيون فى لوس انجلوس » عن التهويل الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الإسلامى ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه يتهدد الأقباط فى أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهادهم لهم منذ قرون ، كتب يقول « اننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا إلى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية ، هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الأعمى ، وزعيمهم وهو دكتور

مخاسب ، فشلت معه كل محاولات الإقناع على مدى سنوات طويلة ، بأن يقلع عن هذا الغى ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر إلى لبنان أخرى» (٧٩).

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور في الموقف الفكرى الدينى للأقباط . وإن الخيرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم ، والتاريخ القبطى يعنى جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحي الغرب ما لم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الأخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . أما عن إسرائيل ، فهي من هى في نظر الفكر الدينى القبطى حسبا سلفت الإشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس في فقرة سابقة ، وهو أن الإسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لأنه يعترف لها بما تنكره عنها اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فإنه في سياق الجدل مع هذا التيار المجدد للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الإشارة إلى أنه حتى في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أى عنصر خارجى يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض ، فلا يظهر

أن التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا أن توزيع السكان في الأقاليم المصرية المختلفة مما يساهم في ترجيح هذه الكفة في إقليم ما .

ونسبة السكان القبط في الإحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ١٠,٢٪ من سكانها . وأكبر نسبة للأقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون في صحة هذا الإحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان إلا قليلا^(٨٠) . فإن ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفتي ، فلا يبقى إلا القول بأن الوقاية آتية من الخارج . وهذا يصل بالموقف الطائفتي إلى موقف « ماروني » لا يبدو أن وطنيا مصرية إلا ويتوق للوصول إليه ، ويؤكد أن الطائفية تفضي في مصر حتما إلى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي تصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر . عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسي ضد أهل بلاده ، وكانت خطيأته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبي وإن طال زائل ، فلا ينبغي ربط المصائر به وفصم أواصر القرنى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم إلى ما شاء الله .

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين . وهو لم يعد مصرية ولا صار فرنسيا ، وقد مات في السفينة بين الأرضين^(٨١) . ترك مصر ولم يصل إلى شاطئ آخر .

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبية من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديانة شعوبا واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار إليه فيما سبق ، قد فطن بحق إلى أن أمريكا وانجلترا لا يههما المسيح ذاته « في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري » ، فإن ايغار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وليس المجال مجال الإشارة إلى السياسة البريطانية في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط في هذا الشأن ، سواء بالنسبة للتعين في بعض وظائف الحكومة ، أو بالنسبة لخرجها الظاهري أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها في نشاطها بين المسلمين ، والأمر الأول ضاق به صدر بعض من الأقباط ، والثاني ضاقت به بعثات التبشير . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض ، مع الحرص ألا ينحسم الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة . فليس للأقليات أن ترجو من المستعمرين دعما حقيقا طويل المدى .

* * *

أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الأقباط ، ويرى أن « اضطهاد الأقباط كأقلية - مهما كان بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة .

إلى الحجم الحقيقي لما يعتبر تفرقة ، حجم لا يبدو أنه وصل إلى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمي كذلك إلا في سياق إثارة مغالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا في هذا المقال ، أن الأقباط يتشرون « انتشار الماء والهواء .. جنبا إلى جنب مع اشقائهم المسلمين في كل مكان وموقع .. ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة .. يمثلون ثقلا معينا في الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددي » . وذكر عن وجودهم في وظائف الدولة ، أنهم موجودون في كافة الدرجات « وإن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم في جملة وظائف الدولة أو في كل من هذه التخصصات على حدة » ، وهذه العبارة تعني أن مصدر الشكوى ، لا يرد من التضييق عليهم في هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم في الوظائف العليا يقل عن عددهم في جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلي أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبضى من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانتهم ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط في الوظائف العليا مع عددهم في جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحياً ، وهذا هو المرجو . أو أن يكون الأمر لدى طالبي مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لا نسب المتخصصين أو غيرهم ، وإلا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

وفي هذا السياق يمكن إيراد حديث الأب متى مسكين عن « السكينة وعقدة الاضطهاد » . فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنتهم ، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التي يروج بها العالم كله ، إذا وقع المسيحي تحت نيرها ، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك إلى مسيحيته » ، « يلزم أن نتبين أى نوع من الاضطهاد نحوز ، لئلا تكون مجرد معاكسات ، أو لئلا نكون مخدوعين نلقى اللوم على غيرنا ، ونحن سبب اللوم وعلته ... » ، ثم ذكر أنواعا من الاضطهاد أساسها سوء الخلق أو القسوة أو غيرها ، مما يعتبر ظلما يثير الألم ، ولكنه ليس اضطهادا ، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعي وعدم الثقافة ، دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت ، « أما الحالات التي يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين ، فهي التي تحدث بوحى التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الدينى ... » وهذا النوع من الاضطهاد الدينى ، لا يحدث إلا فى حالتين ، إذا كانت العقيدة الدينية تمثل اطارا محددا لشكل الدولة أو إذا كانت السلطة الكنيسة هي التي تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين^(٨١) . كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الإيمان أو فقدان المعرفة الصحيحة ، أو الادعاء ، وأن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والإنكماش^(٨٢) .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الأقباط) كأقلية

تعتبر من أخف المشاكل في المنطقة أو في العالم ، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية في مصر ، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك ، ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض التفرد الذي ولد ويولد باستمرار لإحساسهم كأقلية لها مشاكلها .. » .

وهذا الطريق الآخر الذي تجاذب الأقباط ، يعنى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية في إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة ، ويرى في إسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطاني يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية . ولكن لا يبدو أن هذا الوعي قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للإسلام من دور في التصدي لهجمات الاستعمار ، ولا مدى ما للفكر الدينى القبطى من دور كذلك . لذلك « فإن هذا التيار قدبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين في شؤون الدنيا والسياسة » .

ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه في شدة القلق والحذر من الإسلام ، والرغبة في استبعاده سياسيا . ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعنى استبعاد كل من الإسلام والمسيحية عن شؤون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة ازاء الديانتين ، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط . لأن المسيحية تبتعد كعقيدة عن شؤون السياسة . والابتعاد عن السياسة لا ينتقص منها كعقيدة ، بينما الإسلام على العكس يتصل

بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها ، وابعاده عن ذلك مفقده بعض جوهره ، وإذ كانت نشأت العلمانية في أوروبا ضد سلطان الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل تنوعاً في العقيدة نفسها .

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعايتها بأسس العقيدة الدينية المسيحية في نظرهم ، وذلك في صراعها ضد البابوية ، والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فيما يعتبر صفاءه المسيحى الأول ، معطياً ماله الله وما لقيصر لقيصر .. ووفدت العلمانية مع ما وفد ، فلم تنتقص من الفكر المسيحى المصرى شيئاً ، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الإسلامى . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين ، بل الطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة في تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها ، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق أن الحذر من الإسلام السياسى أو كراهيته ، تيار مغرب وافد ، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم أكثر من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين ، وهو بذلك شائع بين المسلمين والأقباط . فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين ، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الأقباط سبب خاص يتعلق بهذا

الحذر ، لأن الإسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الأقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبدالناصر بالإخوان المسلمين في ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الأمان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبدالناصر لم تمثل أى تواجد للأقباط على الساحة السياسية في المستوى القيادي » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الإسلامى ليس مصدر الأمن للأقلية الدينية غير المسلمة ، إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فانه ينبغى الحذر من مقولة أن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبط باضعاف الإسلام أو بنفى إسلامية المسلم . لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه ، لما يترتب من أضرار سياسية واجتماعية ، ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية المعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد أن نفى إسلامية المسلم ، أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى ، لن ينجح - إن نجح - إلا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى إلا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القمينة وحدها بنفى إسلامية المسلم

ستتفى حتما وبالضرورة قبطية القبطى . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة . لا المساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقدير ، لا مشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزوع فى اصص جاليات المهاجر ، وأن استبقى تميزه بما انطبعت عليه تربيته الأولى فى بيئته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يرحوها ، بله أن يتركوها . بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر .

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، ألم يفقد المقيمون فى بلادهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من أنجب أبنائهم . ألن يفقدوها تماما بعد جيل واحد .

وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرؤوس ، هل ستبقى للقبطى فى بلاده قبطية يطمئن إليها بضعف الإسلام ، ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منها من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفه

الغزو الغربى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها ، أم رؤوا طعنة الرمح فى الصدور ، ورؤوا طوائف كاثولوكية وبروتستنتية تقطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى إلى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك فى قرن واحد . وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن كانت أوقفته حيناً ، حركة الاستقلال الوطنى المصرى . وبعد محاصرتها للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبدالناصر .

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها ، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهلها . ألم تفد إلينا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتهما فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفى المقابل ، ألا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريك الأقباط بنيامين محتفياً من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) إلى عمال مصر كتاباً يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمنة مطمئناً ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته ... » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه . وقال لأصحابه إن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن ما رأيت رجلاً يشبه هذا .. ثم إلتفت عمرو إليه وقال له : جميع بيعك ورجالك أضبطهم ودبر أحوالهم .

ويعلق الدكتور وليم قاتلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والإسلام على أرض مصر . لم يكن سحقا . وما يعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحي مصر .. كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر »^(٨٣) . وإذا كان هذا هو اللقاء الأول للإسلام الفاتح بمسيحية أقباط مصر .. فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفي نطاق رباط قومي وثيق ..

* * *

بقيت نقطة تتعلق بالشرعية الإسلامية . ويشيع بين الأقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين في الحقوق والواجبات ، أى في المواطنة . وأن الشريعة بحسبانها إسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين في تقرير شئون بلادهم ، وأن في الشريعة أحكاماً قاسية تتعلق بالحدود . وأن أصحاب الدعوة للشرعية الإسلامية لا يظهر في فكرهم ومسلكتهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة في ظل الدولة القومية . ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا في مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الإسلامى ، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوها ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك

بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى ،
ومصدرا للصراع وإثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير
العصبية والكراهية . بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين أن الطرف الآخر
هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يستتفر البغضاء
والشحناء والتعصب .

وقد أصاب الأب متى المسكين فى قوله عن التعصب
« لا علاج للتعصب إلا أن نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ
إلى الحق الذى هو الله » .

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة ، ابداء بعض
من الملاحظات الأولية ترسم أساس وضع المسألة ، وترى ما يتقلص
من عضلات الفكر فيها . وتبصر لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى
أن ليس فى يده سيف ولا خنجر ، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد
منه - فيما يستمد - موقفه الإنسانى الحميم ، وقدرته على المودة
والرحم ، وعلى مكافحة الأعداء ، ثم يتحاور الناس على اطمئنان
من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للحذر من الشريعة الإسلامية على أساس عدم المساواة
وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . فى صدد بيان
الموقف الفكرى للتيار الإسلامى من الجامعة السياسية ومن حقوق
المواطنة .. وفى البداية ينبغى تقرير أن من حق المواطن أن يطلب
المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف
بين الأقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومى

عامة والتيار الدينى السياسى ، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجدد الحل .
وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الأقباط بوضع خاص فيه .
وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل في
إطاره ، ولا وجه لتكرار ما سبقت الإشارة إليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفى الذى يغالى فى رفض الشريعة
الإسلامية ، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية
أو الداخلية ، ويصدر فى رفضه أو فى دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا
للجماعة الطائفية الضيقة . فإن هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ،
بما لا وجه معه للتكرار . والدعوة الطائفية لا تقابل إلا بحق الأغلبية
فى التقرير ، وأى دعوة تقتلص فى اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها
للأمور والأشياء فى اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص
لجماعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة
العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدأ
الجماعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية .

وهنا يتعين الإشارة إلى أمرين أساسيين ، أن مواطننا لا يضمن
لمواطن آخر إلا حقه فى المساواة والمشاركة ، وأى مواطن لا يملك
لأخيه إلا ضمان هذا الحق ، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر
من المساواة والمشاركة ، وذلك ما دمنا على هذا المستوى من الحوار
الخاص بالجماعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم
الحكم والاقتصاد والسياسات ، فهى أمر شائع بين المواطنين جميعا

يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم .

والأمر الثاني أن رفض الشريعة الإسلامية ، لا يجرى هنا ترجيحاً لنظام قانوني أكثر اتصالاً بالبيئة وأكثر ارتباطاً بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحاً لنظام قانوني لاتيني وقد وتقرر ، وكان غريباً عن نظام المعاملات المعمول بها ، ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاءمة ، لا وجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، مجرد أن الأقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة نظام قانوني للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه . ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحي ومثقفو القبط ، أنه لا يوجد هذا النظام . يذكر الأب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبداً بتشريع قوانين مدنية و « ولم يجمع قط ولم يخلط أبداً بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكاً على الأرض » .

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعَت الكنيسة إلى السلطان الزمني « وزاغت وراء أموال الأغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جديّة وعنيفة للجمع بين السلطان الديني والسلطان الزمني ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ،

فشلت المسيحية في تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والتزاع والوهن . وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها^(٨٤) .

ويذكر الدكتور وليم سليمان في تقديمه وتعليقه على كتاب « الدسقولية » أى تعاليم الرسل ، « وأول كل شيء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحى الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع ، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية ، أنها تجعل السلطان المسيحى فى المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج .. » ، « وفى كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحى . تعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ... »^(٨٥) . كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا أثناسيوس خاظم الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك أن تقوم بعمل كنسى » .

ويذكر ألبر لحام « ليس فى الإنجيل تعليم سياسى أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية . إن السيد المسيح .. خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة ، ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما ، ثم إن الإنجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة .. »^(٨٧) .

إن الكنيسة القبطية ، لم تكن فى تاريخها كنيسة حكم قط .

وممكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافي للفكر المسيحي كما تتصوره
في هذا الشأن .

ولعل الكتاب المشهور الوحيد في التراث الكنسي المصنوع ، الذي
تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذي ألفه
الشيخ الصفي أبي الفضائل بن العسال في القرن الثالث عشر
الميلادي ، والمعروف باسم المجموع الصغرى . وقد تضمن جزئين ،
أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الأحكام الكنسية أى العبادات ،
وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الأحوال الشخصية والمعاملات .

وقد صرح في مقدمة الكتاب أن القصد من إيراده هو تسهيل
« الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات في هذا
المجال . ثم ذكر المبدأ المسيحي الأساسى « ولما كان القصد الأهم
بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير
مقصود على الإيمان ووصايا الحياة الدائمة ، وترك المبشرون تفضيل
الأمر السياسية في الأقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس إلى ترك
القنية بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة في أحكام المقارضات
والمشاركات .. وما ينههم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم
معاملاته .. » . ثم أورد مأخذ أحكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق
بالجزء الأول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك
فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس
عوض ، إذ ذكر أن بعض القوانين دخيل .

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخوذ

عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة^(٨٨) . وأكد في الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحي عن الفصل بين ماله وما لقيصر . والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الإسلامي ومناهج فقهاءه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها في سياق حديثه ، مثل الإجماع والقياس ، والفرض والندب . وهو في الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد في وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الإسلامي عن « الأحكام السلطانية » وعن الولايات .

ومما ذكر في الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة في زمانه ، فأورد من الأصول في هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الإسلامي عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الأمر يحتاج إلى فضل بحث يدقق في تفصيل أحكام المعاملات في ضوء ما كان سائدا في مصر وقتها من نظام قانوني .

ومن الجدير بالذكر أنه في أبواب القصاص ، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقرية يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو بخطيئة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع أنف الزاني فضلا عن التعويض . ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه .

ومن العقوبات الضرب والنفى . وبالنسبة للسرقة . فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفى مع التعويض (أى الغرامة) . ومن يسرق بعصاة تقطع يده وأيدي معاونيه ، وتقطع اليد أيضا فى سرقة النهائم من معسكر وفى السرقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزيف العملة . ومن ألقى نارا فى مدينة أو قرية يحرق . وأثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى .

ومن ذلك يبين أن الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل إلى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف ، ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه . وايسر دلالات ذلك أن الإيمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الإسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لا وجه لهذا النعى نعيًا مبناه مسيحية المسيحى أو يهودية اليهودى ، وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدنى ، لا ينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم ، ولا يختص به مسيحى لوصف دينى يتصف به ، ولا يحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

* * *

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات . ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة

القبطية وفكرها الدينى أظهر فى اىضاح هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهاء فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقرار أحكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية ، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الإسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان ، ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحته على العادات والأعراف قديما ، وإمكان ذلك حديثا . إن كان كذلك فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى ، ما دام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة . ولا يظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى . بل لعله يكون إليه أقرب لأنه يشكل جزءاً من تاريخه القومى ، مصرياً كان هذا التاريخ أو عربياً ، ولعله يطمئن إلى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوحيه من العادات والأعراف ، فى كل ما كان انتشر فيه من الأمصار .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبوتى ، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذاً عن القانون الفرنسى ، فعارضه أعضاء الديوان بالإجماع « بمن فيهم الأقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا »^(٨٩) .

وذكر بيولا كازيللى ، رجل القانون الإيطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر ،

« يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الإسلامية فهي أكثر اتفاقاً من غيرها مع روح البلد القانونية »^(٩٠) . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الإسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهي القوانين الفرنسية (اللاتينية) والإنجليزية (السكسونية) والألمانية (الجرمانية) والشريعة الإسلامية .

أما عن موقف رجال الفقه المصرى المحدثين من الشريعة الإسلامية ، وعن نظرهم إليها لا من حيث المصدر الدينى ، ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية ، فإن ذلك يترأى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابة الضخم عن « نظرية العقد » ، « علينا أولاً أن نحصر الفقه ، فنجعله فقها مصرياً خالصاً ، نرى فيه طابع قوميتنا .. ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو أيضاً ، يحتله الأجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عتاً من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « انى لم اغفل إلى جانب ذلك الشريعة الإسلامية ، يلتقى عندها الشرق والإسلام ... حتى يمتزجان ويصيران شيئاً واحداً . هذه هى الشريعة الإسلامية . لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما يتفخ روح الاستقلال فى فقهننا وفى قضائنا وفى تشريعنا »^(٩١) .

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الإمكان من وحي الشريعة الإسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح ، من أن القانون

لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه . « أن الشريعة الإسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدراً للتقنين » . ولما رأس اللجنة التي أعدت مشروع القانون العراقي في ١٩٥١ ، دعا إلى قانون عربى موجد اساسه الفقه الإسلامى (٩٢) .

وفى ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاته ، وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للإلتزامات فى الشريعة الإسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها ، يتحتم علينا أولا الوصول إلى القواعد العامة التى تحكمها جميعاً ... » ، « ثم أن الفقه الإسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة ، وساد فى مختلف الأقطار التى جمعتها المدنية العربية ، تلك المدنية التى تركت آثارا خالدة فى جميع مناحى العلوم والفنون ، فليس غريبا إذا أن يكون أثرها كذلك فى ناحية التفكير القانونى . وفى الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبهى صوره ، ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمى » ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث .. عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر إحياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله فى بلاد كانت مهلا له ومرتعا » .

وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديما وحديثا - فى اثبات

أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الروماني ، وأن الأساتذة
الغريبين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات^(٩٣) .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة
الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة^(٩٤) . وفي ١٩٦٠
كتب الدكتور شفيق شحاته « البلاد العربية في ابان حضارتها ،
حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل في الشريعة
الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقاً شاملاً مختلف
نواحي الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن
الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع
إلى هذا ينبوع ، لتغترف منه أنظمة تنسق وحاجات العصر »^(٩٥) .

* * *

للدكتور أنور عبدالمملك دراسات واجتهادات جد قيمة في هذه
النقطة . أى صلة التراث الإسلامى بالتميز القومى لمصر والعرب .
ولغيره خطوات في هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الإسلامى
السياسى المعروف . سئل أنور عبدالمملك فى حديث له ، عن شعار
العلمانية الذى يدعو له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل
عما قد يفضى إليه هذا العلاج من نفى للتراث والهروب
من الشخصية الحضارية ، فأجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية
أم المجتمع الدينى وإنما هو بدقة : المجتمع الطائفى أم المجتمع القومى
الموحد . والمجتمع القومى الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الدينى
أو المنهج العلمانى .. وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو

التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية » ، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارة الإسلامية والعربية من التواجد على قدم المساواة في تشكيل وجه العلاقة. ، وأن « غيرنا من الدولات يستطيع أن يكتفى بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربى ، إن لم تترفرف في الصف الأول من التحرك الحضارى في عالمنا اليوم ، فهي كأن لم تكن . هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربى » . إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل واطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة .. » (٩٦) . وكتب أن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافى ، أى القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب ، والزاعم أن لا جودة إلا في الغرب ، ولا تطور إلا يسير في دروب الغرب ... » وهؤلاء يقفون ضد بعث الإسلام السياسى « وهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب .. » (٩٧) .

ويذكر الأستاذ منح الصلح عن الإسلام وحركة التحرر العربية . أن الجماهير تعيش في إسلاميتها درجة من الصدق مع الأهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادئ القومية « فليس مضمون الإسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر إلا نفس مضمون حركة التحرر

العربى .. ليست مهمة تعريب الجماهير ، بمعنى السعى الجاد لإخراجها من إسلاميتها .. إلا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون فى طريق الثورة ، أما لكره دفين فى نفوسهم للثورة نفسها ، وأما لتأثرهم بثقافة الإستعمار .

وذكر أن فكرة الأحلاف الإسلامية التى دعت إليها الرجعية العربية والاستعمار فى وقت ما ، لم تكن تآمرا على القومية فقط ، بل كانت تآمرا على الإسلام . يسلبه دوره الحقيقى « كقوة ثورة دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وأن صمود الشعوب ضد هذه الأحلاف حمى القومية وحمى الإسلام ، « إن الإسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هى محك الصدق فى الاتجاه الإسلامى^(٩٨) . ويذكر الأستاذ محمود حداد ، أنه إذا كان الإستعمار قد استخدم الرابطة الإسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومى أو الاتجاه التقدمى ، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه القومى أو الاتجاه التقدمى أحيانا أخرى ، وأنه يتنقل فى استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخرين ، « إن العداء للإسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التى فى كنفها تولد الثورة »^(٩٩) .

وما يتعين ملاحظته فى هذا السياق ، أن التيار الإسلامى اثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى فى ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد يفرض على الناظر الجاد إدراك أن ثمة وظيفة

هامة يؤديها . ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء في مواجهة مشاكل كثيفة محدقة ، وفي مواجهة غزوات عديدة متحقة ، في كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر .

ومن جهة أخرى فإن العنصر الذى يثيره فى النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وإنكار الذات ، فى ظروف يبدو فيها أخطر ما يواجه الرجال ، هو ما اعترى انتاءهم الوطنى والقومى والحضارى والفكرى ، ما اعترى ذلك من خلل وخفوت ، وما اعترى توجهاتهم من شعور بالضياح ومن الهرولة وراء الحسيات . وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعى ، وتنكرنا لكل ما فى ماضينا ، وصار الماضى متروكها مهانا ، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية . صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالات للهزء والسخرية ، يفترس نهشا بالأنياب والأطلاف ، فعل الكلاب بالجيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع أيلولة التوجه إلى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى ، وعم الشعور بالتبعية والتقليد . صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط ، ولكن فى شخوص هذه الحضارة ورموزها فى أى مظهر من مظاهرها وضعف الباعث على الإصلاح ، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصلح بيته ، ما دام يجد نماذج جاهزة تاتيه ، ولم يعد البعض حاجة حتى إلى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، ما دام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر . لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهى أن ينقله إلى قومه .

بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بناذج الاستهلاك الغربية ، وصار أنبل طموح علمي له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه .

إن المحارب إن افتقد الباعث المعنوي للقتال ، إن افتقد معنى الجهاد أو الكفاح ، صار مرتزقا ، يقاتل لإشباع حسياته . وكذلك الحال بالنسبة لأي مهني أو عامل ، إن افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها في نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا أيا كانت ملكاته وكفاياته . حتى التعليم صار من أهم أهدافه لا بناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها ، بل صار هدفه اعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل في أي مكان ، أي تمكنه من الهجرة أي خدمة الآخرين من أي جماعة . وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول ، وترنى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمي . وصار مثل النجاح الذي يقدم للناشئة من أبنائنا ، لا من بنى حجرا في بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته في مؤسسات المهاجر . وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبني على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن أن يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج . صار الشاطيء الآخر ، شاطيء الغربة هو الأمل والحلم ، وما في شاطئنا اما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وأما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، وإذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لا يذهب الإنسان إلى الأصل ويترك الخرائب والتقليد .

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى،

عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرها ، تتوارى على الألسن خجلا ، وتبجح القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية ، بحسبانة درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لا يطلب إصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيراً لنفقته وصرفاً لها فى إشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال ، الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان ، « واكلياه ما كنت احسب انك تباع ، ليشرى القوم بثمانك لبنا » .

أقول ، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، إلا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية ، وإلا حقه فى المشاركة وإلا المودة والرحم . أما حجم الإشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ، فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل ، وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمه لأخيه ولا لنفسه ، وليس من عاصم . الإنماء وانكار الذات إلا كيف يتأتى ذلك بغير إسلامية المسلم وقبطية القبطى معا . يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

إن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من أوضاع المواطنة . وتقرير المساواة حل دستورى ، وهى فى الوقت

نفسه تحتاج إلى نشاط فكري على أسس وطنية وقومية جامعة في اطار الأهداف العليا للمجتمع ، في تصديه لأعدائه وفي تحقيقه لنهضته . فضلا عن إحياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأديان في إطار المواطنة . والتاريخ القبطي يمثل حقبة من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الإسلامى ، فلا يوجد ما يتنافى مع الإسلام في تقرير بطولات هذا العصر ، وما كان فيه من رجال عظام مثل أثناسيوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هى مصدر فخر واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن فى هذا كله لا نبنى شيئا جديدا ولا ننشئه من العدم ، إنما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها اسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبده قبلنا . وليس إلا أن تجرى الممارسة قدما على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قول الشيخ البنا أن الإسلام « اكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » . وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الإسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى وما فيه من مجد وعزة . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا وألا يسمحوا لأفراد بتجاوز اطار الصالح العام للجماعة كلها .

لم تبين وحدة مصر فى ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب . بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية

للأقلية . ونحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود .
وجود حتى قوى . وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة في
الوطن ، والتواد والتحاب في العيش . والتزاور في الدور ، والتجاور
في القبور .

تم بحمد الله رب العالمين ،،،

طارق البشرى

المراجع

- (١) بين الدعوة القومية والرابط الإسلامية ، أبو الأعلى المودودي ، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، ص ١ - ١٦ .
- (٢) حتمية الحل الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الأول ، الحلول المستوردة وكيف حثت على متنا ، ص ٦٢ - ٦٣ .
- (٣) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابق ص ٥٩ .
- (٤) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابقة ص ١٣٨ .
- (٥) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابقة ص ٩٠ - ٩١ .
- (٦) حتمية الحل الإسلامي ، المرجع السابقة ص ١٦٧ - ١٦٨ .
- (٧) حتمية الحل الإسلامي الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الثانى ، الحل الإسلامى فريضة وضرورة ص ٢٩ - ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٨) من هنا نعلم ، الشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ - ٥٥ .
- (٩) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .
- (١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق ، ص ٤٩ - ٥٠ .
- (١١) حقيقة القومية العربية واسطورة البعث العربى ، الشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ - ١٢ .

- (١٢) حقيقة القومية العربية .. المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٣ .
- (١٣) حتمية الحل الإسلامي .. المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٦١ .
- (١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ - ٦٦ .
- (١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشاوي ، ص ١٢٥ - ١٢٧ .
(وهو كتاب لم يتح لي قراءته كاملا . وقد أرسل لي صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .
- (١٦) حوار مع الأجيال ، حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ - ١٦ .
- (١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ - ٧٠ .
- (١٨) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ ، ٤٠ - ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ - ٨١ - ٨٢ .
- (١٩) من أين نبداً (رد على كتاب من هنا نبداً وكتاب من هنا نعلم)
الشيخ عبد المتعال الصعيدي من ٥٢ ، ٥٣ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٢٠) من أين نبداً ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق ، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الغزالي في الرأي الذي يتقده ، إلى كتاد د .
- (٢٤) محاضرات عن القومية العربية .. تاريخها وقوامها ومراميها . الأمير مصطفى الشهابي ، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ . ص ١٣ ، ٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
- (٢٥) القومية العربية .. فكرتها . تطورها ، نشأتها ، الدكتور حازم زكي نسيه ، ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

- (٢٦) منهاج الفضل لدروس العوامل التاريخية في بناء الأمة العربية على ما
هى عليه الآن . الدكتور محمد شفيق غربال . معهد الدراسات العربية
١٩٦١ . ص ١٤٦ .
- (٢٧) الحركة السياسية في مصر .. ١٩٤٥ - ١٩٥٢ ، طارق البشري .
الهيئة العامة للكتاب العربى ١٩٧٢ ، ص ٣٧ - ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ - ٤١ .
القومية العربية دور التربية في تحقيقها .
- (٢٨) الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكاتب العربى ١٩٦٧
ص ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ .
- (٢٩) القومية العربية .. ودور المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ،
٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ - ٧٧ .
- (٣٠) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ، ص ٣٤ ، ٣٦ ،
٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ - ٤٧ .
- (٣١) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابقة ، ص ٨٢ .
- (٣٢) القومية العربية .. فكرتها .. المرجع السابق ،
ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
- (٣٣) فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة
الثامنة ١٩٧٩ ، ص ١٦٣٤ .
- (٣٤) مقال « قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد
فتحى عثمان . مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر
(يولية - سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ - ٨٧ .
- (٣٥) مقال « قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى
المعاصر » ، د. محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس
(ابريل - يونية ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .
- (٣٦) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، الشيخ محمد الغزالى ،
ص ٤٠ - ٤٢ ، ٧١ ، ٧٢ .

- (٣٧) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ .
- (٣٨) التعصب والتباعد .. المرجع السابق ، ص ٤٨ - ٥٤ - ٥٥ .
- (٣٩) من هنا نعلم .. المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ - ١٢٧ - ١٣٣ .
- (٤٠) معركة الإسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الأولى ، ص ١١٤ - ١١٨ .
- (٤١) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٨٥٤ ، ص ١٧٦ - ١٨٢ .
- (٤٢) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، الدكتور يوسف القرضاوى ، القاهرة ١٩٧٧ .. ص ٧ ، ٩ - ٢١ .
- (٤٣) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
- (٤٤) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٥٢ .
- (٤٥) حتمية الحل الإسلامى .. الجزء الثانى .. المرجع السابق ، ص ٧٨ .
- (٤٦) غير المسلمين .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .
- (٤٧) من أين نبداً .. المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
- (٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم .. المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٣ .
- (٤٩) أزمة الفكر السياسى فى العصر الحديث .. مظاهرها - أسبابها - علاجها . الدكتور عبد الحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .
- (٥٤) ماركسية القرن العشرين . روجيه جارودى ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الأدب بيروت ١٩٦٧ ، ٥٩ .
- (٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية . تأليف أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى . راجعه الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر . المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ . ص ٨ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .
(٥٧) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .
(٥٨) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٤ ،
٣٧ ... الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .
(٦٠) الأحكام السلطانية .. المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .
(٦١) إسرائيل في رأى المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الأنبا شنودة اسقف
التعليم بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية . بدار نقابة الصحفيين في ٢٦ يونيه
١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ - ٤٧ - ٧٧ .
(٦٢) المسيحية وإسرائيل ، كلمة البابا شنودة في نقابة الصحفيين يوم
٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .
(٦٣) إسرائيل في الميزان من منظار مسيحي ، الأنبا غريغوريوس ، نوفمبر
١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم إسرائيل السبعة .. الكنيسة وحقوق شعب
فلسطين .. الرد على مزاعم إسرائيل السبعة ، الأنبا غريغوريوس اسقف عام
الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، القاهرة في أكتوبر
١٩٧٣ (ونشرت في صحبة الأنوار البيروتية في ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .
(٦٥) إسرائيل حقيقتها ومستقبلها ، الأنبا يؤانس أسقف كرسى الغربية ،
محاضرة ألقاها في ٢٢ أكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٧ الخ ، ٢٩ .

(٦٦) الكنيسة ومزاعم إسرائيل .. المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .
(٦٧) الكنيسة في رأى المسيحية .. المرجع السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .
(٦٨) وثائق للتاريخ .. الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ،
بقلم الأنبا غريغوريوس من منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا
والثقافة القبطية والبحث العلمى ، أكتوبر ١٩٧٠ ، ص ١٥ - ٢١ .

(٦٩) وثائق للتاريخ .. المرجع السابق.
(٧٠) ما وراء خط النار .. القوى المعنوية والالهامات المنبعثة من المعركة الأخيرة ، بيت التكريس بحلولان ، يولييه ١٩٦٧ ، ص ٥ - ٧ - ١٢ - ٢٥ - ١٦ .

(٧١) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شبيت) ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .
(٧٢) مقال « موقع أقباط مصر على الساحة السياسية » ، الدكتور ميلاد حنا ، مجلة دراسات عربية البيروتية ، نوفمبر ١٩٧٩ .
(٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الأستاذ مريت بطرس غالى مجلة السياسة الدولية القاهرية العدد ٣٦ ، في ابريل ١٩٦٤ .

A Lonely Minonty . P. 129.

(٧٦)

A Lonety Minority. PP. 172.

(٧٧)

(٧٨) الطائفية والتعصب ، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شبيت) ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ - ٦ ، ٧ .

(٧٩) صحيفة الأخبار ، مقال للأستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل

. ١٩٨٠ .

(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة إليه . وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط يقدر عدد أقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة ، واستنادهم في هذا التقدير . أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة . فبدأ هؤلاء أن كلمة كارتر تصلح سنداً لإحصاء . ويذكر الدكتور ميلاد ان قامت محاولة من جانب بعض الأقباط لإجراء احصاء للقبط ، ردا على الإحصاء الرسمى ، ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار .

- (٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق ، ص ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ - ٦١ .
- (٨٢) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، ص ٦٣ - ٦٨ .
- (٨٣) الحوار بين الأديان ، الدكتور وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- (٨٤) مقالات بين السياسة والدين .. المرجع السابق ، (عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها في ١٩٦٣) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٣٠ .
- (٨٥) الدسقولية .. تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .
- (٨٦) الحوار بين الأديان .. المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
- (٨٧) العدالة في المسيحية والإسلام ، محاضرات الندوة ، السنة العشرون النشرة ١١ - ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) ، مقال « العدالة السياسية في المسيحية » ، البر لحام .
- (٨٨) المجموع الصفوى .. كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصقى العالم ابن العسال ، اعتنى بنشره وشرح مواده واطافه تذييلات عليه الفقير إلى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوسى عوض الطبعة الأولى ص ١ - ٧ .
- (٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ، كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ - ٨٨ .
- (٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات .. من الفقه الإسلامى ، عبدالحليم الجندى ، طبعة ١٩٧٣ ، ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر العصرية السنة الثانية عشر ص ١٩٥) .
- (٩١) نظرية العقد ، الدكتور عبد الارزق السنهورى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص و - ح .
- (٩٢) نحو تقنين جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ - ٩١ .

- (٩٣) النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاته (نوفمبر في ٢٤ مايو ١٩٣٦) ص ٥٩ ، ٦٧ .
- (٩٤) نشرت في مجلة مصر القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .
- (٩٥) الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية . الدكتور شفيق شحاته ، معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .
- (٩٦) مقال « من أجل استراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبدالمملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادى الثقافى العربى ببيروت ، نيسان (ابريل) ١٩٧٣ .
- (٩٨) مقال « الإسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ ، مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبدالمملك ، مجلة الأداب ببيروت العدد الخامس . مايو ١٩٧٤ .
- (٩٩) مقال « الإسلام والشخصية الحضارية العربية - والاستعمار الثقافى » ، الأستاذ محمود حداد . مجلة الثقافة العربية . نيسان ١٩٧٣ .